

ما بعد نوآبادیات

اردو کے تناظر میں

ناصر عباس نیر

اکسفورڈ

اوسکو راج نیرشی پر جس نے نیرشی آف اوسکو راج کا ایک شعبہ ہے۔ یہ دنیا بھر میں
دور با دور میں مقامات سے بذریعہ اشاعت کتب تحقیق، علم و فضیلت اور تقسیم میں اعلیٰ معیار کے
مقامات کے فروغ میں جس نے نیرشی کی معاونت کرتے ہیں۔

اداکسٹرو جیوہنگ

لوگنڈو کیپ ڈاؤن دارالسلام ہونگ کنگ کراچی
کوئٹہ میڈر میلون میکسیکوئی ندولی
نورال شہدائی عی نورال

ہر جہاں سماج میں لوگوں کو سزا دینے والی پالیسی کے خلاف ہے:

اردشاهی اشرفی و عالی ملی شک و سبک ترانس ایران
گرمه ها بزرگ آبی چایان پائین به شکل شاپو
چوبی کمره سبز رنگ ترک بزرگین و تمام

Oxford، طابع شد چند، مگر تاک می اکسٹرا ایجنسی پر مبنی کار جنرل ڈیڑہ مارک ہے۔

پاکستان میں نوکسٹروم تصویر ملی پر کسی سے شائع ہوئی۔

© ایکسپریس ٹی وی

مسئول کے اخلاقی حقوق پر زور دیا گیا ہے۔

ہر حقوق مرثوب معلوم ہے (database) بحق اور کسٹمر کو غفلت پر نہیں (بشر) مکتوب ہے۔

پیشگی اشاعت ۱۹۳۰ء

جملہ حقوق محفوظ ہیں۔ ایک سترہ سو تیرہ بی بی بیس کی جنگی تحریروں کی اجازت کے بغیر اس کتاب کے کسی حصے کی نقل، ترجمہ، کسی قسم کی ذخیرہ کاری، جیسا کہ اسے دوبارہ حاصل کیا جاسکے گا، یا کسی بھی شکل میں اور کسی بھی ذریعے سے قریب جیس کی جاسکتی۔ دوبارہ اشاعت کے واسطے معلومات حاصل کرنے کے لئے ایک سترہ سو تیرہ بی بی بیس سے متعلق لوہے پتھر پر درج کریں۔

آپ اس کتاب کی تقسیم کسی دوسری شکل میں نہیں کریں گے اور

کسی دوسرے حاصل کرنے والے پر بھی لازماً یہی شرط عائد کریں گے۔

ISBN 978-0-19-906532-5

پاکستان میں دی انکسٹر پریس، کراچی میں طبع ہوئی۔

امید سیتہ نے اوکسٹراڈیو ٹیوشن پر نہیں

نمبر ۲۸، مختصر ۱۵، کورگی (نہ ستریں) ایس، پی، اے (۱۰ یکس نمبر ۸۴۱۳)۔

کراچی۔ ۱۰۰۰ روپے پاکستان سے خارج کیے۔

فہرست

پیش لفظ	ح
۱۔ مابعد نوآبادیات: حدود اور امتیازات	۱
۲۔ علم اور طاقت: نوآبادیاتی سیاق میں	۲۸
۳۔ یورپ بطور کبیری بیانیہ	۵۶
۴۔ زبان: نوآبادیاتی سیاق اور لسانی استعماریت	۸۰
۵۔ ولیم جوز: ایشیا بطور تحریری زبان	۹۹
۶۔ ہندوستانی کا ”ضمیمہ“: گل کرست کی لسانی خدمات	۱۱۸
۷۔ محمد حسین آزاد کے لسانی تصورات	۱۳۸
۸۔ انجمن اشاعت علوم مفیدہ پنجاب: مابعد نوآبادیاتی تناظر	۱۵۶
کتابیات	۱۹۲

پیش لفظ

میری سات سالہ بیٹی مجھ سے پوچھتی ہے: ”ابو آپ نے یہ کتاب کیوں لکھی؟“ میں ایک لمبی مونہہ کرتے ہوئے سوزوں جواب تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہوں، مگر کامیاب نہیں ہوتا۔ مجھے یہ اعتراف کرنے میں ہانک نہیں کہ میں اس کے سامنے گنگ ہو جاتا ہوں۔ اس لیے نہیں کہ میرے پاس اس کے سوال کے جواب میں کچھ کہنے کو نہیں۔ میرے ذہن میں کئی باتیں آتی ہیں: اس موضوع پر اردو میں کوئی کتاب موجود نہیں تھی: یہ حد درجہ اہم موضوع ہے، مگر اردو میں اسے اب تک نظر انداز کیا گیا ہے! وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب باتیں بڑی حد تک درست ہونے کے باوجود اس کے سوال کا سوزوں جواب نہیں ہیں۔ وہ اپنے ناظر میں سوال کرتی ہے جو زندگی کے ہر لمحے کو حیرت سے اور حقیقی، غیر معمولی دلوے سے برتنے سے عبارت ہے۔ اس کے پاس ابھی اپنے مانی الضمیر کو زبان کی تمام نزاکتوں کے ساتھ ظاہر کرنے کا ہنر نہیں، مگر مجھے تجربے سے معلوم ہے کہ اس کے لیے کوئی سرگرمی اسی وقت با معنی ہے جب وہ حیرت اور ایک طرح کے جبلی جوش سے ہم کنار ہو۔ وہ مجھ سے یہ سوال کرتی ہے کہ کیا کتاب لکھنے کی سرگرمی اسی مفہوم میں با معنی ہے کہ نہیں؟

بچپن جس تیزی سے گزرتا ہے، بچپن کی معصوم حیرتیں اس سے کہیں زیادہ تیزی سے آدمی سے رخصت ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ زندگی کے اکثر اعمال، مشاغل، مصروفیات اور سرگرمیاں محض عادت میں بدل جاتی ہیں۔ لکھنا، زندگی کے اس ڈھب کے خلاف مسلسل احتجاج ہے۔ ہم صفحے سیاہ کر کے دنیا کو اور شاید اس سے زیادہ خود کو باور کرانا چاہتے ہیں کہ ہمیں محض عادتاً زندگی بسر کرنا قبول نہیں۔ ہم بچپن کو اپنی زندگی کے سب سے سنہرے دور کے طور پر اپنی روح میں زندہ رکھنے اور دنیا کے شدائد کے مقابلے میں اسے ڈھال کے طور پر کام میں لانے کے باوجود، اسے واپس نہیں لا سکتے، خواہ ہمارے پاس دنیا کے عظیم ترین شاعر کا تخیل ہی کیوں موجود نہ ہو۔ ہم جسے واپس نہیں لا سکتے اور جس کی کمی سے ہماری رو میں اداس رہتی ہیں، اسے ہم کئی پیرایوں میں خلیق کرتے ہیں۔ ہم کسی جنت گم گشت کو واپس لانے سے قاصر ہیں، مگر اس معنی کی بنیاد پر نئی جنت خلیق کرنے کی استعداد ضرور رکھتے ہیں، جسے ہم نے گم گشت جنتوں کے تجربے کے دوران اخذ کیا تھا۔ تاہم ضروری نہیں کہ ہر بار ہم اپنی نئی جنت تخلیق کرنے کے لیے اپنے پرانے تجربوں اور ان سے ماخوذ معافی پر

انحصار کریں۔ تاہم یہ ہے کہ معنی کی ایک صورت اگر ماضیاتی ہے تو دوسری وجودیاتی ہے۔ ماضیاتی صورت میں معنی تخلیق کو محسوس رنگ و صفت دیتا ہے جب کہ وجودیاتی معنی تخلیق کو اپنے رنگ و آہنگ کی تلاش کی آزادی دیتا ہے۔ لہذا اب میں اپنی بیٹی کے سوال کا سوزوں جواب دینے کے قائل ہوں۔ میں نے یہ کتاب معنی کی تخلیق کے اسی پر اسرار جذبے کے تحت لکھی ہے جس کا نہایت شدید اور انتہائی حقیقی تجربہ ہم قول اول نہیں میں کرتے ہیں یا بحر مشق میں۔ دوسرے لفظوں میں اس کتاب کی تصنیف کا محرک کسی قسم کے مسئلے کا لاحق ہرگز نہیں تھا۔

ایک علمی (اگر اسے علمی کہا جائے) نوعیت کی کتاب سے متعلق اس نوع کی تنبیہ شاید آپ کو عجیب لگے، مگر یہ حقیقت ہے کہ اس کی تصنیف کا سب سے بڑا محرک ان معانی کی تلاش ہے جو ہمارے نوآبادیاتی ماضی کی غیر تسلی بخش تعبیروں میں کہیں گم ہو گئے ہیں۔ ہم نے (اردو زبان و ادب سے وابستہ) اپنے نوآبادیاتی ماضی کو عام طور پر بے رحم فطرت کا ایک عمل سمجھا ہے اور اسے قبول کیا ہے۔ تاریخ میں بے رحمی کی کئی مثالیں ملتی ہیں، مگر وہ فطرت کی بے رحمی سے قطعی مختلف ہوتی ہیں۔ تاریخ ایک انسانی تشکیل ہے، جس میں طاقت کے رشتے بنیادی کردار ادا کرتے ہیں۔ اس طبقے کو اجارہ حاصل ہوتا ہے جو طاقت کی نئی نئی صورتیں خلق کر سکتا اور انہیں سماجی عرصے میں پھیلا سکتا ہے اور وہ طبقہ یا سماج جو طاقت خلق کرنے کے بجائے طاقت کا ہدف یا اس کا صارف ہوتا ہے اور اپنی اس حیثیت پر قناعت کر کے کسی دوسرے ممکن کی تلاش سے ہاتھ کھینچ لیتا ہے، اسے تاریخ سازی پر اور اپنی تقدیر پر کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ تاہم جب سماج میں طاقت کا کھیل کھیل جاتا رہتا ہے تو طاقت پر اجارہ رکھنے والے اور طاقت کے ہدف یا صارف بننے والے طبقے کے پاس عمل کے کئی امکانات ہوتے ہیں۔ کسی ایک امکان کو اختیار کرنے کے نتیجے ہی میں خاص طرز کی تاریخی صورت حال جنم لیتی ہے۔ اس کتاب میں اسی اصول کو بنیاد بنا کر چند مطالعات کیے گئے ہیں۔

مجھے یہ ہرگز دہوئی نہیں کہ میں نے زیر نظر کتاب میں برصغیر میں نوآبادیات کی تاریخ لکھی ہے۔ میرا مدعا تو اس عمل (پراسس) کو سمجھنا تھا جو نوآبادیاتی تاریخ (جس میں نوآبادکار اور مقامی لوگ دونوں شریک ہوتے ہیں) کی زندگی میں کارفرما رہا ہے اور جس کے اثرات بدلتی ہوئی شکلوں کے ساتھ آج بھی کہیں نہ کہیں موجود ہیں۔ دوسرے لفظوں میں اس کتاب میں معانی کی اس ساخت کی تلاش اور تعبیر کی کوشش کی گئی ہے جو گزشتہ دو صدیوں میں نوآبادیاتی صورت حال کے ہاتھوں وجود میں آئی ہے اور جس نے اردو زبان کی اساسی فکر اور اردو ادب کی شعریات کی تشکیل میں کلیدی کردار ادا کیا ہے۔ میں اس کوشش میں کتنا کام یاب ہوا

ہوں، اس کا فیصلہ اہل نظر کریں گے۔

مجھے اعتراف ہے کہ یہ مطالعات ایک بڑے مطالعے کا محض ایک حصہ ہیں۔ انہیں جاری رکھنے کا ارادہ ہے۔

میں اپنے کرم فرماؤں ڈاکٹر ہانس ہرڈر، ڈاکٹر کرملنا اوسٹرہیلڈ، ڈاکٹر ابوالکلام قاسمی، ڈاکٹر شافع قدوائی، اپنے عزیز دوستوں ڈاکٹر سعید یحیٰ، شاد اسحاق، ڈاکٹر خالد بھٹائی، محمد نعیم اور طاہرہ کامنوں ہوں جن سے اس موضوع پر اکثر بحث و گفتگو ہوئی اور اس کے نتیجے میں کئی نئے نکات سوچے۔ جناب میر لودی کا خاص طور پر ممنون ہوں جنہوں نے کتاب کی اشاعت کے مراحل حسن و خوبی سے انجام تک پہنچائے۔ میرے لیے یہ بات ایک اعزاز سے کم نہیں کہ یہ کتاب ڈاکٹر زاہد نورانی پریس سے شائع ہو رہی ہے۔ میں اس عظیم الشان ادارے کی انتظامیہ کا دل سے ممنون ہوں۔

مورگسٹ ۲۰۱۲ء

ناصر عباس نیر
پنجاب یونیورسٹی اور خیل کالج
لاہور

مابعد نوآبادیات: حدود اور امتیازات

آخر مابعد نوآبادیاتی مطالعہ ہی کیوں؟

اس سوال کے کئی رخ ہیں جنہیں زیر بحث لایا جانا ضروری ہے۔ صرف اس لیے نہیں کہ اس طرز مطالعہ کی اہمیت اور جواز سے متعلق شبہات رفع کیے جاسکیں؛ محض اس لیے بھی نہیں کہ تعبیر و تفسیر کی اس سنج کو اختیار کرنے کے مقاصد کی نوعیت — خالص علمی و اکیڈمک، تنقیدی، ثقافتی، سیاسی یا کچھ اور — واضح کی جاسکے، بلکہ اس لیے بھی کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعے کی قسموں، دائرہ عمل اور طریق کار کی وضاحت بھی کی جاسکے۔

اس سوال کا ایک رخ یہ ہے کہ صرف مابعد نوآبادیات ہی کیوں؟ ۸۹ اوپر تا ۲۰ ویں صدی کے برطانوی و فرانسیسی مقبوضات کی عمومی، ثقافتی اور ادبی صورت حال کے مطالعے کے لیے کوئی دوسری اصطلاح کیوں نہیں؟ ۱۸۰۰ء میں یورپی طاقتوں نے زمین کے ۵۵ فی صد حصے پر قبضے کا دعویٰ کیا، جو حقیقتاً ۳۰ فی صد تھا۔ ۱۸۷۸ء تک کڑھ ارض کی پوری انسانی آبادی کا ۶۷ فی صد، یورپی ممالک کے قبضے میں چلا گیا اور ۱۹۱۴ء تک ۲۰۴،۰۰۰ مربع میل کے رقبے پر مغربی ممالک کے پرچم لہرا رہے تھے، جو کل زمین کا ۸۵ فی صد تھا۔ لہذا سابق مقبوضات یا نوآبادیوں کے ثقافتی مطالعے کے لیے یورپی عہد، وکٹوریہ عہد، عہد انگلیشیہ یا فرانسیسی و ہسپانوی عہد کی اصطلاحات کیوں نہیں؟ ہر چند یورپیوں نے اپنی نوآبادیوں کے تاریخی ادوار کی تقسیم نسلی بنیادوں پر کی ہے۔ مثلاً ہندوستان کی تاریخ کو ہندو، مغل مسلم اور انگریزی / برطانوی ادوار کا نام دیا ہے، مگر تاریخ کو نسلی بنیاد پر سمجھنے میں وہی خطرات ہیں، جو شخصی بنیاد پر مطالعہ تاریخ میں درپیش ہوتے ہیں۔ یعنی ایک نسل، اس کے انتظامی، معاشی، تعلیمی اداروں، سیاسی نظریات اور ثقافتی سرگرمیوں کی روداد بیان کی جاتی ہے، بالکل ایسے ہی، جیسے ایک بادشاہ کی سوانح عمری، کسی ملک کی تاریخ کے مترادف سمجھی جاتی ہے۔ اس طرز کے مطالعات میں یہ التباس، ایک اصول کا درجہ اختیار کر جاتا ہے کہ بادشاہ کی ذات اور ایک نسل، کسی خطے کی تاریخ کا مرکزی تنظیمی اصول ہے اور اس کی مدد سے تاریخ کے وسیع، متنوع اور پیچیدہ عمل کی تسلی بخش وضاحت کی جاسکتی ہے۔ یہ اصول کے بجائے، التباس اس لیے ہے کہ تاریخ صرف شاہوں کے فرامین، فتوحات، مہم جوئیوں، درباری سرگرمیوں، درباروں میں پرورش پاتی سازشوں اور ان کے قلع قمع کی

کام یاب یا ناکام کوششوں، عشرت گاہوں اور نوازشات کا احوال ہے نہ ایک نسل کی سیاسی تدبیروں، انتظامی شیریں، تعلیمی و ثقافتی اصلاحات کا بیان ہے۔ تاریخ کے عمل میں وہ سب افراد آبادیاں، اور اسے سرگرمیاں بھی شریک ہوتی ہیں، جو بادشاہوں کے فرامین سے لے کر، نسلِ تھاکر میں جیسا کسی قوم کی سیاسی تدبیروں کا نشانہ ہوتی ہیں، لہذا تاریخ کا واحد تعلیمی اصول متغیر طبقہ نہیں اور نہ ہی فقط محکوم طبقے کو تاریخ کے نظم و نسق کا ذمہ دار قرار دیا جاسکتا ہے۔ ایک طبقہ خواہ کتنا ہی بااختیار ہو یا کتنا ہی بے بس ہو، تاریخ سازی کے ہشت پہلو مظہر پر حاوی ہونے کا دعوے دار نہیں ہو سکتا۔ تاریخ کو صاحبانِ اقتدار کے زاویے سے بیان کرنا جتنا گرم راہ گن ہے، اتنا ہی غلط صاحبانِ بے اختیار کے زاویے سے تاریخ کو پیش کرنا ہے۔ آج کل تاریخ کے sub-altern مطالعات کی حیثیت رد عمل کی ہے۔ یہ مطالعہ تاریخ کا نیا طریق کار نہیں، پرانے طریق کار (طبقاتی) کو الٹ دینے سے عبارت ہے۔ تاریخ، اعمال، وظائف، سرگرمیوں اور اثرات سے عبارت ہے۔ طبقات اور اشخاص کی پہچان ان کی عمل کی قوت و اختیار اور رد عمل کی نوعیت، دست، اثر اندازی کی صلاحیت اور اثر پذیری کی کیفیت کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ بلاشبہ تاریخ میں ہم کچھ اشخاص (حمورابی، چندر گپت موریا، سکندر، دارا، حضرت عمر، اکبر اعظم، نیولین، موسولینی، ہٹلر، چرچیل) کی امتیازی پہچان رکھتے ہیں۔ اسی طرح کچھ طبقات (کامن، پاروی، بادشاہ، مہلا، جاگیردار، سرمایہ دار) کو بھی نشان زد کر سکتے ہیں۔ کچھ نسلیں (مسوری، یونانی، ہندوستانی، عرب، انگریز، افریقی) بھی تاریخ کے صفحات اور ہمارے تاریخی حافظے میں جداگانہ شناخت رکھتی ہیں، مگر شناخت کی بنیاد وہی عمل کی قوت و اختیار، عمل کی قلم زد، اختیار کے استعمال کی تدبیر اور تدبیر کے اثرات و نتائج ہیں۔ چنانچہ جب تاریخ کو شخص، طبقے یا نسل کی بنیاد پر سمجھا اور لکھا جاتا ہے تو بے پروا، مورخ، طبقاتی عقلت و غرور، نسلی تھاکر کی کہانی وجود میں آ جاتی ہے، تاریخ کا ہشت پہلو مظہر نظر انداز ہو جاتا ہے۔ حالانکہ یہی مظہر شخص کو بے پروا، طبقے کو غفلت اور نسل کو تھاکر سے ہم کنار کرتا ہے۔ اس مظہر سے باہر اور الگ حکومت و استحصال اور ان کی طبیعی، نفسیاتی اور آئینہ بالوجہ کی صورتوں کا بھی وجود نہیں ہوتا۔ لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ تاریخ کی کوئی ایسی ریاضیاتی ساخت نہیں ہوتی، جسے ہم پوری انسانی تاریخ میں دریافت کر سکیں اور اس میں کارفرما کیجے سکیں۔ تاریخ کا ہشت پہلو مظہر مختلف زمانوں اور مختلف قوموں میں مختلف اور منفرد انداز میں ظہور کرتا ہے۔ مابعد نوآبادیات تاریخی عمل کے اسی "مختلف اور منفرد ظہور" کے انکشاف کو اپنا سطح نظر بناتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں مابعد نوآبادیاتی مطالعہ انٹا یہ تسلیم کرتا ہے کہ نوآبادیات ایک ایسا تاریخی عہد ہے جو محض یورپی نسل کی ایشیائی و افریقی اقوام پر سیاسی حکمرانی کا عہد نہیں ہے۔ اسے ایشیائی و

افریقی قوموں کی فقط حکومت و استحصال سے بھی عبارت قرار نہیں دیا جاسکتا۔ یعنی اس تاریخی عہد کی ہشت پہلوئی حقیقت کو محض ایک نسل کی سیاسی برتری اور دوسری کی سیاسی غلامی سے گرفت میں نہیں لیا جاسکتا۔ یہ دو زاویے "ہشت پہلوئی حقیقت" کے دو پہلوؤں کی طرف اشارہ ضرور کرتے ہیں مگر صرف انہی دو زاویوں پر اصرار سے نوآبادیاتی تاریخ کے آئس برگ کا صرف وہی حصہ نشان زد ہوگا جو پہلے ہی باہر اور دور سے نمایاں دکھائی دیتا ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ آئس برگ کے اوچل، بھاری بحرِ کم وجود کو جس سے اکثر سابق نوآبادیاتی اقوام کی کمراب تک زہری چلی آتی ہے، ساحل پر کھینچ لانے کی کوشش کرتا ہے۔ اتنی بھاری ذمہ داری قبول کرنے والے کی ہمت داد طلب ہے!!

مابعد نوآبادیات کیوں؟ — اس سوال کا دوسرا رخ یہ ہے کہ بعض کے نزدیک ابھی نوآبادیاتی نظام کا خاتمہ نہیں ہوا، اس نے اپنا چوڑا بدلا ہے۔ اگرچہ ۱۹۷۰ء کی دہائی میں تمام ممالک یورپی استعمار کے شکنجے سے آزاد کر دیے گئے یا وہ آزادی حاصل کرنے میں کام یاب ہو گئے تھے، مگر دوسری جنگ عظیم کے بعد امریکا اور (سابق) سوویت یونین دو بڑی عالمی قوتوں کے طور پر ابھرے (امریکا خاص طور پر) جنہوں نے نوآبادیاتی نظام کی ایک نئی صورت متعارف کروائی، عسکری، سفارتی، سیاسی مداخلت کے ایک نئے سلسلے کی بنیاد رکھی۔ سوویت یونین کے خاتمے کے بعد امریکا نے واحد عالمی طاقت کا "منصب" سنبھالا، جسے تاحال کوئی ملک امریکا سے نہیں چھین سکا۔ امریکا اپنی "منہی" ذمہ داریوں کے شعور کے تحت تیسری دنیا (جو دراصل ۱۹۵۲ء کے بعد ان ممالک کی نئی شناخت تھی جو پہلی دنیا یعنی سرمایہ دار ممالک اور دوسری دنیا یعنی اشتراکی ممالک میں شامل نہیں تھے) میں مداخلت کرتا اور ان ممالک (مسلمان ممالک خاص طور پر) کی فیصلہ سازی کی قوت کو شدید ضعف پہنچاتا یا اسے اپنے ہاتھ میں، براہ راست یا بالواسطہ، لیتا ہے۔ عراق، افغانستان اور پاکستان اس امر کی کلاسیک مثال ہیں۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعات کو غیر ضروری اور قبل از وقت قرار دینے والے اس بظاہر قوی دلیل کے علاوہ یہ دلیل بھی دیتے ہیں کہ ایشیا و افریقا کے ممالک نے استعمار سے سیاسی و انتظامی آزادی تو حاصل کر لی، مگر ثقافتی آزادی نہیں۔ ان ملکوں میں مقامی حکمران تو آگئے، نئے یا اصلاح شدہ انتظامی ادارے بھی وجود میں لائے گئے، مگر انگریزی، فرانسیسی یا ہسپانوی کا غلبہ بدستور ہے، یورپی طرز زندگی، لباس، خوراک، طرزِ تعمیر، فنون، نظریات کو اسی غیر تنقیدی نظر سے قبول کرنے کا دینیہ عام ہے، جو نوآبادیاتی عہد میں تھا۔ یہ تصور بھی عام ہے کہ مقامی حکمران مقامی آبادی کے نمائندہ ہونے کا ڈھونگ رچاتے ہیں۔ اصل میں وہ نئے استعمار کے نمائندہ ہیں، ان کے ڈھونگ رچانے کی غیر معمولی صلاحیت مقامی آبادی

میں انہیں قابل قبول بنانی اور نئے استعارہ کی اشیر باد سے سرفراز کرتی ہے۔ ملاوہ انہیں قومی شخص اور ثقافتی وجود کو جو کاری زخم نوآبادیات نے لگائے تھے، ان سے اب تک خون رس رہا ہے۔ کہیں تو یہ زخم مانور بن گئے ہیں۔ طرفہ تماشایہ کہ زخموں کو منہ دل کرنے کا چارہ نہیں کیا جاتا۔ اگر کیا جاتا ہے تو نسیم دلی کے ساتھ، جس سے زخموں پر نمک پاشی ہوتی ہے اور وہ بھی نہایت بھونڈے انداز میں۔ پاکستان کا نظام تعلیم اس کی ”روشن مثال“ ہے۔ ما بعد نوآبادیاتی مطالعات کے بے گل ہونے سے متعلق یہ دونوں دلیلیں بہ ظاہر قوی ہیں اور یہ باور کرانے کی صلاحیت رکھتی ہیں کہ نوآبادیات کا طوق اس قدر بھاری ہے کہ ہم اپنی گردنیں سیدھی کر کے نہ کھڑے ہو سکتے نہ ”ما بعد نوآبادیاتی عہد“ کو آزاد ذہن کے ساتھ دیکھ اور جانچ سکتے ہیں۔ مگر کیا واقعی؟

یہ دونوں دلیلیں واقعے اور اس کے اثرات کو خطا ملط کرنے کا نتیجہ ہیں۔ نوآبادیات ایک تاریخی واقعہ تھا جو اپنے انجام کو پہنچ چکا ہے۔ اس کے اثرات یقیناً موجود ہیں، مگر کیا یہ کہا جاسکتا ہے کہ اب جو کچھ ہے، وہ اس واقعے کے اثرات ہیں؟ ہم اپنی دگرگوں صورت حال کے ہر ہر پہلو کو نوآبادیات کی خون آشامی کا نتیجہ قرار دے سکتے ہیں؟ نیز کیا نوآبادیاتی نظام کے اثرات کی موجودگی، خود اس نظام کی موجودگی کے مترادف ہے؟ کیا سیلاب کی جاہ کاریوں کا جا بجا نظر آنا، فصلوں کا ملیامیت، درختوں کا غنڈ منڈ دکھائی دینا، گھروں کا مسار ہونا اور انسانوں کا بے گھر ہونا، سیلابی ریلے کے تاحال نہ غروش ہونے کے مترادف ہیں یا سیلاب کی جاہ کاریوں سے مقامی آبادی کے صفت نہ کٹنے کی صلاحیت کا چیخا چنگھاڑنا اعلان ہیں؟ یہ نسیم کیا جاسکتا ہے کہ نوآبادیات نے مقامی آبادی کو باہر سے نہیں، اندر سے بھی اسے زخم پہنچائے ہوں کہ اپنے ہی مسار گھر کی تعمیر نو محال ہوئی ہو، مگر اس صورت میں بھی یہ ماننا ہی پڑے گا کہ نوآبادیات کا خاتمہ ہو چکا ہے اور اب ہمارا معاملہ اس کے بعد کے عہد سے ہے۔ نئے عہد میں سانس لینے کی بنا پر ہم گزرے عہد سے ایک ایسے غامضے پر ہیں کہ اسے معرفیت اور بے قصص کے ساتھ مطالعہ کا موضوع بنایا جاسکتا ہے۔ نوآبادیات کی روح کو کھینچنے کے بعد ہی ہم اس کے ما بعد اثرات کی نوعیت کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگا سکتے ہیں۔

واقعے اور اس کے اثرات کو خطا ملط کرنے کا ایک سبب وہ تاریخی نسیان بھی ہے، سابق نوآبادیاتی ممالک جس کا عام طور پر شکار رہے ہیں۔ نوآبادیاتی عہد میں محکوم ملکوں کی تاریخ کو مسخ کرنے کے لیے آئینڈ یالوجیکل طریقے اختیار کیے گئے، مگر ان کا اثر وہی ہوا جو نفسی تھذد کے نتیجے میں کسی شخص کے حافظے پر ہوتا ہے اور وہ واقعات کو الگ الگ کر کے دیکھنے کی صلاحیت کو جیتتا ہے۔ اسے اصطلاح میں episodic amnesia کہتے ہیں۔ اسے تاریخی نسیان کہہ سکتے ہیں۔ اکثر سابق نوآبادیاتی عہد موجودہ آزاد ممالک میں

اپنی تاریخ کے اودار کو الگ الگ نہ کرنے، ما بعد نوآبادیات کو نوآبادیات قرار دینے کی جس روش کا مظاہرہ ہوتا ہے، وہ تاریخی نسیان ہی ہے۔ تاریخی نسیان کی موجودگی نوآبادیاتی آئینڈ یالوجیکل تھذد کے گہرے اثرات کی نشان دہی تو کرتی ہے، مگر ساتھ ہی ہمارے تاریخی و ثقافتی وجود پر لگے زخموں کے سلسلے میں ہماری شدید بے حسی کا مظہر بھی ہے۔ یہی نہیں، یہ ایک نفسیاتی فرار بھی ہے، اپنی صورت حال کی ذمے داری ان قوتوں پر ڈالنے کی کوشش ہے، جو باہر ایک مادی حقیقت کے طور پر کم اور ہمارے اندر ایک طاقت ور نفسیاتی وجود کے طور پر زیادہ کارفرما ہیں۔ لہذا تاریخی نسیان کے آس پاس گہرا خوف بھی موجود ہے۔

ما بعد نوآبادیاتی مطالعات کی اہمیت پر انگلی اٹھانے والوں کا موقف یہ بھی ہے کہ ان کے ذریعے اپنی تاریخ میں یورپ کو مرکزی حیثیت دینے کی خواہ خواہ کوشش کی جاتی ہے۔ اس موقف میں خود تردید کی عنصر ہیں۔ اول یہ کہ ما بعد نوآبادیاتی مطالعہ نہیں، تاریخی نسیان یورپ کی مرکزیت پر اصرار کرتا ہے۔ ما بعد نوآبادیاتی مطالعے کی بنیادی ”یورپی مرکزیت“ کے تصور کی نفی پر ہے۔ نوآبادیات کا قیام بڑی حد تک یورپ یا مغرب کی مرکزیت کے قیام، انجذاب اور استحکام کا مرہون منت تھا۔ یورپ یا مغرب کا علم، نظام حکمرانی، تعلیمی تصورات، ثقافتی رسوم مثالیہ اور آفاقی قرار دیے گئے تھے اور نوآبادیوں میں انہیں پھیلانے اور رائج کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ چون کہ یہ کوششیں اس تاریخی عمل کے بغیر تھیں، جس نے مغرب کے مثالیہ اور آفاقی اقدار کو جنم دیا تھا، اس لیے نہ ان کا انجذاب کامل ہوا نہ انہیں حقیقی استحکام حاصل ہوا۔ اگر یہ دونوں باتیں ممکن ہوتیں تو سابق نوآبادیاتی ممالک میں بھی بشر مرکزیت، جدیدیت اور روشن خیالی کے قلعے اپنی حقیقی روح کے ساتھ رائج ہوتے۔ آزادانہ غور و فکر اور تحقیق برائے تخلیق علم کی روایت وجود میں آتی اور یہ ممالک بھی طبعی، سماجی اور تنقیدی سماجی سائنسوں کی عالمی روایت میں حصہ ڈالتے۔ فی الوقت تو یہ ممالک علوم کے صراف ہیں۔ اسی کے ساتھ یہ بھی حقیقت ہے کہ ان ملکوں میں نہ کوہ قلعے اور سائنسوں کو طرح طرح کے شبہات اور مزاحمت کا سامنا ہے اور ان کے علم برداروں کو علمی اشرفیہ قرار دینے کے باوجود، سماجی عمل میں حاشیے پر دھکیلا جاتا ہے۔ شبہات اور مزاحمت میں مرکزی کتہ، ان فلسفوں اور سائنسوں کا یورپی/مغربی سمجھا جاتا ہے۔ بشر مرکزیت اور جدیدیت سے ماخوذ و مستفید ہر علم و نظریے کو مردود قرار دینے کے لیے یہ کافی ہے کہ وہ مغربی ہے۔ ان کے علماتی و وجودیاتی سوالات کو اول تو زیر بحث نہیں لایا جاتا اور اگر کوئی اس کے لیے کمر کستا بھی ہے تو ان سوالات کو مغربی ثابت کر کے، ان کی گردن مروڑنے کے لیے! سابق نوآبادیاتی ممالک میں اس ”شبہ پسند ذہنیت“ کے فروغ پانے کا باعث یہ ہے کہ یہاں جدیدیت اور روشن خیالی کا

تعارف نوآبادیاتی صورت حال میں ہوا۔ اس میں ایک طرف جدیدیت کو یورپی منظر کے طور پر پیش کیا گیا، اس کی حقیقی انسانی قدر پر یورپ کا انتہائی شیعہ نگاہ کیا گیا اور دوسری طرف محکوم ملکوں میں یورپ / مغرب سے سیاسی وجود سے جس عام نفرت نے جنم لیا اس کی زد پر یہ فلسفے اور سائنسیں بھی آئیں۔

”یورپی مرکزیت“ خاصا عجیب و غریب تصور ہے۔ یہ جدید انسانی فکر کی اصل نشو و نما اور فروغ کے علمباتی اور ابدائی وسائل پر یورپ کے کھلی اچارے کو تسلیم کرنے سے عبارت ہے۔ اس تصور کی مدد سے یورپ نے کئی سیاسی اور ثقافتی مقاصد حاصل کیے ہیں۔ وہ نوآبادیاتی ممالک میں علوم کے میدان میں اپنی دھاک بٹھانے میں کامیاب ہوا، جس کا اسے سیاسی فائدہ ہوا ہے۔ عام معنوں میں سیاسی فائدہ نہیں جو طاقت، برتری اور حاکمیت کے حصول اور ان کے نفاذ سے عبارت ہوتا ہے۔ یہ سیاسی فائدہ تو محض عسکری طاقت و انتظامی اختیارات کے ذریعے بھی حاصل کیا جاسکتا ہے۔ یورپی مرکزیت کے ذریعے، مغرب کو گہرا سیاسی فائدہ یہ ہوا کہ سابق نوآبادیاتی ممالک جدید فلسفوں اور سائنسوں کو یورپی / مغربی سمجھنے کی گم راہی میں نہجلا ہوئے ہیں۔ ان سے دور بے زار اور غور ہوئے ہیں۔ نتیجتاً علمی بے چارگی، معاشی کم زوری، نفسیاتی ضعف اور ثقافتی پس ماندگی کا شکار ہوئے ہیں۔ اس صورت حال کے نتیجے میں مغرب ”ہم“ اور ”وہ“ کی اس محویت کو ناقابل عبور فاصلے میں بدلنے میں کامیاب ہوا ہے، جس کی ابتدا نوآبادیاتی عہد میں ہوئی۔ تاہم واضح رہے کہ ”ہم“ اور ”وہ“ کی فاصلے صرف اس مفہوم میں ناقابل عبور ہے کہ دونوں میں مساویانہ رشتہ قائم نہیں ہو سکتا، وگرنہ ”ہم“ کے علم، آرٹ، ٹیکنالوجی کا مسلسل بہاء ”وہ“ کی طرف رہتا ہے۔ چوں کہ ”وہ“ صارف رہتا ہے اور ہم ”فائن“ اس لیے ”وہ“ پر ”ہم“ کی سیاسی، معاشی اور ثقافتی برتری قائم رہتی ہے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اس ساری صورت حال کا تجزیہ پیش کرتا ہے۔ یورپی مرکزیت کے تصور کی کارفرمائی کی سب صورتوں کو طشت از پام کرتا ہے۔

مابعد نوآبادیاتی تجزیہ یورپ کو نہیں، کولونیل ازم کو مرکز میں رکھتا ہے۔ یہ درست ہے کہ یورپ نے اسے اختیار کیا، مگر اختیار کرنے کا عمل ایک نئی تشیل شروع کرنے کی مانند تھا۔ کولونیل ازم ایک نیا ڈراما تھا، جس کا اسکرپٹ یورپ نے لکھا اور جسے کھینچنے کے لیے ایشیا و افریقا کی سرزمین کو منتخب کیا۔ ڈرامے کے مرکزی کردار یورپی تھے، تاہم کچھ معاون اور حتمی کردار ایشیائی و افریقی تھے۔ مابعد نوآبادیاتی مطالعہ اس ڈرامے اور اس کے کرداروں کے باہمی رشتوں، واقعات، پلاٹ وغیرہ کا تفصیلی تجزیہ کرتا ہے۔

یہ واضح ہے کہ مابعد نوآبادیاتی مطالعے کا موضوع نوآبادیات یا کولونیل ازم ہے۔ بعض لوگ کولونیل ازم کے ساتھ یا اس کی جگہ امپیریل ازم لاتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ دونوں میں تاریخی رشتہ ہے، مگر دونوں ایک دوسرے کے مترادف نہیں ہیں۔ ایڈورڈ سعید کے مطابق امپیریل ازم سے مراد دور دراز خطے پر حکمرانی کرنے والے کسی غالب میٹروپولیٹن مرکز کا عمل، نظریہ اور رویہ ہے۔ کولونیل ازم جو تقریباً ہمیشہ امپیریل ازم کا نتیجہ ہوتا ہے، وہ دور دراز خطے پر آباد کاری کو مسلط کرنے کا نام ہے۔ لہذا امپیریل ازم کو اس طرح مطالعہ کا موضوع بنانے کا مطلب امپائر قائم کرنے کے عمل، امپائر کی ثقافتی و سیاسی سرگرمیوں یا زیادہ سے زیادہ امپیریل کلچر کا مطالعہ کرنا ہے یا اس سے چند قدم آگے جو اس تو امپیریل کلچر اور امپائر میں شامل، اس کے محکوم ملکوں کے کلچر میں آمیزش و آویزش کی صورتوں کو اجاگر کیا جاسکتا ہے۔ ان سب صورتوں میں مرکزیت امپائر کو حاصل رہتی ہے، جو سیاسی لغت میں ایک شان دار تصور ہے۔ نوآبادیات امپیریل ازم کا نتیجہ ضرور ہے، مگر اس کے مترادف ہرگز نہیں۔ یہ بھی ضروری نہیں کہ جہاں امپیریل ازم ہو وہاں لازماً کولونیل ازم بھی ہو۔ امپیریل ازم اپنی محدود سرزمین سے باہر ممکن حد تک پاؤں پھیلانے اور وہاں اپنا پرچم لہرانے کی غلب پسند خواہش کا نتیجہ ہے۔ امپائر اپنے پایہ تخت، اپنے میٹروپولیٹن مرکز کی طاقت اور اختیار کو مسلسل وسعت ضرور دیتی ہے مگر اپنی محکوم آبادیوں سے صرف سیاسی اطاعت کی طالب ہوتی ہے۔ ان کو ثقافتی طور پر مغلوب کرنے کی کوشش عام طور پر نہیں کی جاتی۔ اس کی مثال میں یونانی امپائر، رومی امپائر، مغل امپائر پیش کی جاسکتی ہیں۔ ان امپائر کے اپنی محکوم آبادیوں پر ثقافتی، لسانی، مذہبی اثرات ضرور مرتب ہوئے اور ان کے نتیجے میں ایک نئی ثقافت، نئی زبان اور مذہبی رواداری کا ایک نیا تصور وجود میں آیا، مگر یہ سب نقل کے اس فطری اصول کے تحت ہوا جو کلچر کے فروغ کا بنیادی اصول ہے۔ اس میں جبر و زبردستی، مسخ کرنے کے وہ عناصر عام طور پر نہیں تھے جو نوآبادیات کا خاصہ ہیں۔ اس بات کو برصغیر میں اسلام اور عیسائیت، اور اردو اور انگریزی کی اشاعت و فروغ کی کہانی سے سمجھا جاسکتا ہے۔ برصغیر میں اسلام کی اشاعت میں اہم کردار مسلمان صوفیوں کا تھا، جب کہ عیسائیت کی تبلیغ عیسائی مشنری اداروں نے کی۔ مسلمان صوفیاء مسلم درباروں سے عام طور پر فاصلے پر رہے، مگر مشنری اداروں کو ایسٹ انڈیا کمپنی کی سرپرستی حاصل رہی۔ صوفی طاقت کے مراکز سے دور مگر مشنری ان مراکز سے نیچے رہے اور ان کے ذریعے تہذیبی مذہب کے لیے شدت سے کوشاں رہے۔ نتیجتاً صوفی کے سکھوں اور خانقاہوں میں مذہبی رواداری اور انسانی برادری کا بے مثال مظاہرہ ہوا اور عصبیت و افخت کا انوکھا کلچر وجود میں آیا۔ عیسائیت نے فقط مناظروں کو جنم دیا۔ اس طرح اردو، ہند مسلم ثقافتی اشتراک کا

غیر معمولی نمونہ ہے۔ فارسی مغل اسٹار کی سرکاری زبان تھی۔ اس کے کمزری بولی سے اختلاط کا مظہر اردو ہے۔ جب کہ انگریزی نے ثقافتی اشتراک کے بجائے ثقافتی انفریق اور استحصال کی بنیاد رکھی۔ انگریزی نے خود کو استعماری زبان کے طور پر ہی پیش کیا۔ (تفصیلی بحث کتاب میں شامل آئندہ مقالات میں آئے گی۔)

نوآبادیات میں بھی طاقت اور اختیار کو برابر وسعت دینے کی اہمیت جیسا ہوتی ہے، مگر یہ صرف سیاسی اطاعت پر اکتفا نہیں کرتی۔ یہ محض آبادی سے ثقافتی اطاعت شعاری کا تقاضا بھی کرتی ہے۔ چوں کہ یہ تقاضا سیاسی اطاعت کے مقابلے میں براہ ہے کہ سیاسی اطاعت میں نئے طرز تفکر ان کے خلاف بغاوت نہ کرنے کا عہد ہوتا ہے، جب کہ ثقافتی اطاعت شعاری کا مطالبہ انسانی وجود کے ان حصوں کو تسلیم نہ کرنے پر مجبور کرتا ہے، جو صدیوں کے پھیر میں صورت پذیر ہوتے، ایک خاص شکل اختیار کرتے، اس کے تحت زندگی اور کائنات سے رشتوں کا نظام پیدا کرتے، علمی و تحقیقی سرگرمیوں کو خاص سمت دیتے اور اجتماعی شناخت قائم کرتے ہیں اور ایک نئے تصور کائنات کی تشکیل کرتے ہیں، اس لیے ثقافتی اطاعت گزاری کی راہ میں تھوڑا اور پے در پے مشکلات حائل ہوتی ہیں۔ نوآبادیاتی نظام ان "مشکلات" کا جنگی اندازہ کر لیتا ہے، اس لیے انھیں دور کرنے کے ہمگیر اقدامات کرتا ہے۔ یہی سب سے ایک نئی تاریخی سیاسی صورت حال، طاقت کے نئے رشتے، ایک نیا کلچر وجود میں آتے ہیں۔ ماہد نوآبادیات اس صورت حال اور اس سے وابستہ "طاقت کے رشتوں" کا مطالعہ کرتی ہے۔

سی ایل اے ماہد نوآبادیاتی تجزیے کے مقصود کی وضاحت کے ضمن میں لکھتے ہیں:

(ماہد نوآبادیات) ثقافتی تہذیب میں طاقت کے رشتوں کی حیثیت اس حد تک تسلیم کرتی ہے، جس حد تک آبادی اپنی زبان، اپنی ثقافت اور طرز عمل کا مجبوراً مسلط کرتا ہے اور جس حد تک محض باشندے اس مسلط کے خلاف مزاحمت کر لے، اس سے ہم آہنگ ہونے یا اسے زبردور کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔

گویا ماہد نوآبادیاتی مطالعہ، ثقافتی مطالعے کی ایک قسم ہے، تاہم عمومی، توضیحی، ثقافتی مطالعات سے اس کا امتیاز یہ ہے کہ یہ "مرکوز اور پابند" مطالعہ ہے۔ عمومی ثقافتی مطالعے میں کسی ثقافت کے اساسی عناصر اور امتیازی خصوصیات کی وضاحت کردہ جاتی ہے، جب کہ ماہد نوآبادیاتی مطالعہ اس نوع کی تعارفی و توضیحی مطالعاتی سرگرمی سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا۔ یہ نوآبادیاتی تاریخ کے واقعات، سنیں، اداروں، احکامات، بغاوتوں، مظاہمتوں، تحریکوں، تدبیروں کا مستند پیمانہ مرتب کرنے تک محدود نہیں رہتا۔ بلاشبہ اس مستند پیمانے کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے مگر اس پر اکتفا نہیں کرتا۔ ماہد نوآبادیاتی مطالعہ، نوآبادیاتی تاریخ کے مستند بیانات

کی اہمیت اس شرط کے ساتھ تسلیم کرتا ہے کہ یہ پیمانے ثقافتی مطالعے کے مسائل کا کام دے سکیں، طاقت کے رشتوں کو سمجھنے کی بنیاد بن سکیں۔

ماہد نوآبادیاتی مطالعے اور سادہ توضیحی ثقافتی مطالعے میں کم و بیش وہی فرق ہے جو تنقید کے تشریحی اور تعبیری انداز میں ہے۔ شرح، کسی متن کے بنیادی مفہوم تک پہنچنے اور اسے اہم تشریح کرنے تک محدود ہوتی ہے۔ متن کسی خاص مفہوم کا حامل کیوں ہے اور کس قوت (لسانی، فنی، روایاتی) یا کس تاثر (سیاسی، ثقافتی، کلاسیائی، آئیڈیالوجیکل) نے اس مفہوم کی تشکیل کی اور اس مفہوم کے متن کی صنفی روایت اور اس سے باہر کیا مضمرات ہیں، ان سوالوں کا جواب شرح نہیں دیتی اور اس لیے نہیں دیتی کہ وہ اپنے وجود پائی منطقے میں ان سوالوں کی دستک سننے کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی، لہذا شرح سے متن کے بنیادی مفہوم کی وضاحت کے علاوہ توقع پابند حنا ہی بے جا ہے۔ بالکل یہی صورت توضیحی ثقافتی مطالعے کی ہوتی ہے۔ متن سے متعلق مذکورہ سوالوں کے جواب کی ذمہ داری، تعبیری تنقید اپنے کا دھڑ پر لیتا ہے۔ چوں کہ یہ سوال ادبی متن کو ان قوتوں اور تاثرات سے وابستہ کرتے ہیں جو مضمر حالت میں متن ہی میں موجود ہوتے اور متن کے مفہوم پائی وجود کے اجزائے ترکیبی ہونے کا دھڑا کرتے ہیں، اس لیے تعبیر کو ادبی متن کے آس پاس کے منطقوں کا علم حاصل کرنا پڑتا ہے۔ گویا آس پاس کے منطقے وہی ہیں، جہاں تک ادبی متن کے مفہوم پائی وجود کی صدا گونج پیدا کر سکتی اور قابل فہم ہوتی ہے۔ ماہد نوآبادیاتی ثقافتی مطالعہ بھی نوآبادیاتی ثقافت کو ان طاقتوں اور تاثرات سے وابستہ کرتا ہے، جو مضمر حالت میں اس ثقافت کے بطن میں ہوتے اور اس کے اجزائے ترکیبی ہونے کا دھڑا کرتے ہیں۔

ان معروضات سے یہ سمجھنا مشکل نہیں کہ ماہد نوآبادیاتی مطالعہ اصل میں نوآبادیاتی ثقافت کی تشریح نہیں، تعبیر ہے، تعارف و توضیح نہیں، تجزیہ و تنقید ہے۔

ماہد نوآبادیاتی مطالعہ، اس مفروضے سے اپنی ابتدا کرتا ہے کہ تاریخ کا نوآبادیاتی عہد طاقت کے رشتوں سے وجود میں آتا ہے۔ اس عہد میں نہ طاقت کا اظہار سادہ اور فی الفور نظر آئے والی صورتوں میں ہوتا ہے، نہ طاقت کے رشتے سادہ اور عام فہم ہوتے ہیں۔ نوآبادیاتی عہد کی خصوصیت یہ ہے کہ طاقت کی نئی شکلیں دریافت کی جاتی ہیں اور انھیں نئے طریقوں سے کام میں لاکر، نئے رشتے وجود میں لائے جاتے ہیں۔ چنانچہ اس عہد میں ایک ایسی ثقافتی صورت حال نمودار ہوتے چلی جاتی ہے، جس کی اساسی جنموں، تنگیں ساختوں اور بالائی مظاہر میں طاقت سرایت کر جاتی ہے۔ چوں کہ نوآبادیاتی عہد میں طاقت ایجاد کی

جہاں اور تشکیل دی جاتی ہے، اس لیے یہ عہد تاریخی کا ایک فطری و اتفاقی عہد نہیں ہوتا۔ یہاں تاریخی قوتیں چٹک مارانی انداز میں نمودار نہیں ہوتیں۔ تاریخی واقعات و احوال پُر اسرار طور پر وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ نوآبادیاتی عہد کے صحت پر طرہ ہو سے وہاں ہر عبارت ارادی ہوتی اور "مٹائے مصنف" کے تابع ہوتی ہے۔ یہ ایک بات ہے کہ "مٹائے مصنف" نوآبادیاتی متن کی ساخت کی گہری تہوں میں مضمر ہوتا ہے اور اس تک رسائی اسی صورت میں ہو سکتی ہے کہ تاریخی متن کی گہری تہوں کو کھنگالے اور متن کے بنیادی، ضمنی اور مشترک کو دیکھنے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ نوآبادیاتی عہد کے منبع پر کیے جانے والے ہر تماشا ان لوگ تماشا کی مشابہت نہیں ہوتا جو صدیوں سے کیے جا رہے ہوتے اور جن کی اس کا علم خود اہل تماشا گروں کو نہیں ہوتا۔ نوآبادیاتی تماشا "ج" کی کثیر القوی تجارتی تنظیم کے اشتہار و نام کی طرح ہوتا ہے، جن کے اسکرپٹ کی ہر جھوٹی بڑی تفصیل پر نہایت غور و فکر کیا جاتا ہے اور اس کے نفسیاتی، جمالیاتی، جسمی اثرات اور معاشی نتائج کا ٹھیک ٹھیک اندازہ لگایا جاتا ہے۔ کیونکہ کہ کثیر القوی تنظیموں نے "تجارتی آداب" نوآبادکاروں کی سے سیکھے ہوں آخر ملکہ بلاریشن کے زمانے کی یہ تنظیمیں اسی صدی کے نوآبادکاروں سے سلی تعلق تو رکھتی ہی ہیں۔

اب سوں یہ ہے کہ نوآبادیاتی عہد میں طاقت کی کیا صورتیں دریافت و ایجاد کی گئیں اور یہ کون کون اور رشتوں میں کارفرما تھیں؟

اس سوال کے جواب سے پہلے دو باتوں کی وضاحت اشد ضروری ہے۔ پہلی یہ کہ طاقت تمام قدیم و جدید و ماہد جدید معاشرہ میں کارفرما رہی ہے۔ کوئی معاشرہ یا انسانی تاریخ کا کوئی عہد کش مکش، غلبہ پسندی اور جیسا جیسی کی معروف اور غیر معروف صورتوں سے خالی نہیں رہا۔ اس لحاظ سے طاقت ایک ایسا خاص خاص تصور نہیں ہے، جس سے نوآبادیاتی ثقافت کو بیان کیا جاسکے۔ اصل یہ ہے کہ نوآبادیات میں طاقت کا تصور مرکزی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ یہاں طاقت، اتفاقی غلبے کے لیے کئی صورتیں اختیار کرتی اور متنوع مینوتوں میں پناہ گزین رہتی ہے۔ کئی قسم کے سماجی، سیاسی، اخلاقی، علمی، ثقافتی رشتوں کو وجود میں لاتا ہے مگر نوآبادیات میں طاقت استثنائی حال میں ہوتی مگر اپنی کارفرمائی اور کارپرداری میں یہ استثنائی تصور کا درجہ ضرور اختیار کر جاتا ہے۔ دوسری یہ بات وضاحت طلب ہے کہ نوآبادیاتی ثقافت عمومی اور آفاقی نہیں ہے۔ یعنی یورپ نے ایشیا و افریقا کے ملکوں پر قبضے کے لیے یکساں نوآبادیاتی شکست عملی اختیار نہیں کی، اس لیے ہر جد نوآبادیاتی طاقت کے تصورات ایک جیسے نہیں تھے۔ اسوارٹ ہال نے اس ضمن میں خبردار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "تمام معاشرے یکساں انداز میں ماہد نوآبادیاتی" [معاشرے] نہیں ہیں مگر اس کا یہ مطلب

بھی نہیں ہے کہ وہ کسی بھی انداز سے ماہد نوآبادیاتی [معاشرے] میں ہیں۔ نوآبادیات ہر قسم ایک منصوبہ بند اقدام تھا۔ رسمی حقائق اور مقامی حالات کے مطابق نوآبادیاتی تدبیریں اختیار کی گئیں۔ مثلاً کریب (ویسٹ انڈیز) میں ہسپانوی اور پرتگیزی سوسے کی تلاش میں آئے، جیسے ہندوستان اور مغربی افریقا میں یورپی قوام تجارت کی غرض سے بالترتیب بیسٹ انڈیا کمپنی اور ایسٹ انڈیا کمپنی کی صورت میں۔ کریب میں عسکری طاقت کا اندھا دھند اور بھینک استعمال کیا گیا۔ بڑے بڑے پرمقوی آبادی کی نسل کشی کی گئی۔ بچے کچے کریب بیماری کا شکار ہوئے یا اجتماعی خودکشی پر مجبور ہوئے اور چونکہ ایک بچہ رہے انہیں غلام بنالیا گیا۔ مقامی آبادی کے حاتمے سے پیدا ہوئے دے حد کو مغربی افریقا سے لانے گئے غلاموں کے ذریعے بے کیا گیا۔ چنانچہ کریب میں تسلط اور طاقت کا بدترین اور سب سے ترین مظاہرہ سولہ، کلچر اور طرز عمل کے مجموعے کا تسلط براہ راست اور بڑی حد تک ایک طرف طور پر ہوا۔ اس کے مقابلے میں ہندوستان میں نوآبادیاتی طاقت کا استعمال اور مظاہرہ ایک دوسری صورت میں ہوا۔

ہر چند ہندوستان میں ۱۷۵۷ء سے ۱۸۵۷ء تک انگریزوں نے جنگیں لڑیں اور مقامی آبادی کے ہر رول خرد قتل و قید ہوئے، مگر یہاں انگریزوں نے جتنا ہی سل کشی کے بڑے حالات سے استعمال کی ایک اور صورت دریافت کی۔ یہ صورت انوکھی مگر پوری طرح کارآمد تھی۔ ۳۰ کروڑ آبادی کے ہندوستان پر صرف چند ہزار برطانوی سول ملازمین نے نوآبادیاتی قبضہ کیے رکھا۔ ۱۹۳۰ء تک ان سول ملازمین کی کل تعداد صرف ۴۰۰۰ تھی، جنہوں نے ۶۰،۰۰۰ نوآبادیاتی ۹۰،۰۰۰ نوآبادیاتی بھرتی کیے ہوئے تھے۔ آخر کیسے ایک عظیم عددی اکثریت، معمولی اقلیت کے تابع فرماں تھی؟ نوآبادیاتی تاریخ کے اس اہم ترین سوال کا جواب بے حد سادہ ہے۔ طاقت کو ساجیانے کا عمل۔ کریب میں طاقت زیادہ رادی مظہر تھی، اس لیے مرکز تھی اور مادی تسلط میں کامیاب تھی۔ چنانچہ جب اس کا رد عمل ہو تو اس کی صورت بھی زیادہ تر مادی اور مرکز تھی یعنی متحدہ۔ فرانز میں افریقی نوآبادیاتی طاقت کی مثال میں استعمار کے حاتمے کو معتقد دائرہ عمل قرار دینا ہے۔ یعنی تسلط کے لیے طاقت کے استعمال کی جو صورت اختیار کی گئی، تسلط سے آزادی کے لیے بھی وہی صورت مورد ہے۔ افریقا میں تسلط عمل، براہ راست تھا۔ رول و کلچر کو میٹ کیا گیا، اس لیے تسلط کو شکست دینے کے لیے ضروری سمجھا گیا کہ مادی رول و کلچر کو میٹ کر دیا جائے اور مقامی رول و کلچر کو بحال کر دیا جائے۔ اس کے مقابلے میں ہندوستان اور آئرلینڈ میں طاقت کو مرکز نہیں کیا گیا اسے سماجی شعبوں میں منتقل اور پھیل دیا گیا۔ طاقت مرکز نہ ہونے کی وجہ سے عام نظروں سے اوجھل ہو گئی مگر مافوق

اب آئیے اس سوس کی طرف کہ جدید دنیا میں طاقت کی کیا شکلیں دریافت وراث ہوئی ہیں اور

تعلیم کے ذریعے مقامی معیار میں تحقیق کرنے کا ایک جب، علم اور طاقت کے گنہ جوار کا وہ تصور بھی تھا

کاوانگی اور نہ ہوتا۔ جاگیردارانہ مذہبی ساطیری مذہبی روایات و مردانیت کے مانوں کا حاتمہ ہوتا۔ یہ نظام کم زور نہ ہوتا۔ جہاں یہ نظام ختم یا کم زور نہیں ہوتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ حکمت عملی کی ایک مخصوص شکل کے مقابل ایک دوسری حکمت عملی بروہے کا لانے کے اس مکان کو نظر انداز کیا گیا ہے جو ہر ایک کے لیے یکساں طور پر کھلا ہے۔ دوسرے نظموں میں غلام میں لگ اس کی حقیقی آزادی حاصل نہیں کر پاتے کہ وہ آبادگار کی حکمت عملی کے مطابق ہے کوہنہ زوردار کو قبول کر لیتے اور اس کے برعکس امکان کے سلسلے میں تحریک کے شدید افلاس کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ اس کی حقیقی آزادی اپنے ماضی میں مصر کے قوت کو چکا کر حاصل کر سکتا ہے جو کسی متوقع یا غیر متوقع، چانک یا مصوہ بد صورت حال سے خوف زدہ نہیں ہوتا اور غیر مطلوب حالات کے مقابل مطلوب حالت کو وجود میں لائے کا ہیں اور وہ اس کے ساتھ ساتھ رکھتی ہے۔ حقیقی آزادی سے دور اور محروم معاشروں میں اس ماضی قوت سے بے خبری یا بے راہی عام ہوتی ہے۔ یہ امور کھلم کھلا شریعت کے خلاف سے جس قدر راز ہوتے ہیں، ان کی قدر دوسروں کا کموں آبادگاروں کے طاقت پر جارے کا پختہ یقین رکھتے ہیں اور فراموش کیے رہتے ہیں کہ طاقت کا کوئی دنگی سر نہیں ہوتا غالباً ہی یہ نوکو طاقت کو کسی ایک مقام سے مخصوص نہیں کرتا۔

طاقت کو اگر کسی ایک مقام سے مخصوص سمجھا جائے تو اسے صرف ریاستی مشینری اور اس کے اہل اور اس میں مرکز سمجھنا ہوگا۔ فرض کیجئے طاقت کا کال ارتکاز ریاستی مشینری ہی میں ہے اور یہ برہنہ دکھائی دیتا ہے تو کیا ریاستی مشینری نے اسے خود اپنے غور سے جنم دیا ہے؟ ظاہر ہے نہیں۔ ریاستی مشینری جس طاقت کا استعمال کرتی ہے، وہ اصل میں بیڈرٹ ہے، جو قانون یا عوام سے دیا ہے یا اسے فرض کر لیا گیا ہے۔ ریاست ہی وقت تک طاقت کا استعمال کر سکتی ہے، جب تک وہ واقعی عوامی بیڈرٹ کی حامل ہوتی ہے یا عوام کو یہ تاثر دینے میں حقیقی طور پر کامیاب ہوتی ہے کہ وہی بیڈرٹ کی حامل ہے۔ گویا طاقت یہ ریاست اور عوام میں تقاسم پذیر ہے، بلکہ دونوں کے رشتے میں وجود رکھتی ہے اور یہ رشتہ بیڈرٹ یا رضامندی کا ہے۔

طاقت مرئی نہیں ہوتی، کسی ایک مقام پر سر نہیں ہوتی، اسی لیے اسے سخت نہیں کیا جاسکتا۔ نوکو طاقت کو سخت کرنے یا سمجھنے کے روایتی نظریے کی نفی بھی کرتا ہے۔ دوسرے نظموں میں کوئی فرد حلقہ یا ادارہ طاقت پر قابض ہو کر اسے بروہے عمل نہیں لاتا۔ یہ بات یہ ظاہر ناقابل یقین نظر آتی ہے۔ فاتح حمد اور آبادگار، آئیں شکل آمر کی طاقت اور اس کے مباح پر قابض نہیں ہوتے۔ یہ بات درست ہو سکتی ہے اگر ہم یہ سمجھیں کہ طاقت کا دوسرا نام تلوار، ہندوق، بیوٹھیلی، بھیا، پوس اور ٹنگر وڈا ہیں، جب کہ حقیقت یہ ہے

ضمین تو روایت بروہے کا رانی ہے۔

طاقت کی ایک سے زیادہ شکلیں ہیں۔ خود اس تصور میں طاقت کے روایتی مادی تصور کی نفی موجود ہے۔ روایتی مادی تصور میں طاقت جنگ، غصہ، منصب، ادارے میں مقید ہوتی ہے، چنانچہ اسے تشبیہ اور ختم کیا جاسکتا ہے۔ مثیل نوکو ہے لک کتاب صابطہ اور سبرا (Discipline and Punish) میں طاقت کی ایک سے زیادہ صورتوں کی وضاحت کی ہے۔ یہ وضاحت نوآبادیاتی اور جدید معاشروں، دونوں کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے۔ جہاں تک طاقت کی کارفرمائی کا تعلق ہے، نوآبادیاتی باشندوں اور جدید معاشروں کے عام شریوں میں کوئی خاص فرق نہیں۔ دونوں طاقت کی وہ صورتوں کے علم کے بغیر، اس کے زیر اثر ہوتے ہیں۔ دونوں میں فرق طاقت کی صورتوں اور ان کے استعمال کے طریقہ کار کا فرق ہے۔ نوکو کے نزدیک طاقت چاہے وہ کم اور حکمت عملی زیادہ ہے۔ یہ درست ہے کہ طاقت کو جائیداد سے الگ نہیں کیا جاسکتا، مگر جائیداد کو اولیٰ و آخر طاقت نہیں سمجھا جاسکتا۔ اگر ایسا ہوتا تو جائیداد اپنی طاقت کے مظاہرے کے لیے صاحب جائیداد کی محتاج نہ ہوتی، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ طاقت اس حکمت عملی میں مصغر ہے، جسے کوئی شخص طبقہ یا قوم جائیداد پر تعزف کے سلسلے میں بروہے کا رانا ہے۔ دوسرے نظموں میں حکمت عملی و تدبیر یا مارش و منصوبہ بندی ہی سے طاقت کا ظہور ہوتا ہے۔ تاہم واضح رہے کہ خالی حکمت عملی طاقت نہیں۔ یہ حکمت عملی جب کسی بدھ پر عمل درآمد ہوتی ہے اور نتیجے میں جو ثر پیدا ہوتا ہے، وہ طاقت ہے۔

مگر آبادگار طاقت کی اس صورت سے، علم ہوتے تو نوآبادیاتی نظام کے قیام میں بری طرح پٹ جاتے۔ ہندوستان، ترکی، آفریقہ، آسٹریلیا، انڈونیشیا، انھیں حکمت عملی و تدبیر اور سازش و منصوبہ بندی ہی سے تشبیہ یا مگر صرف تشبیہ سے یہ ہم لگ غلام نہیں ہے۔ طاقت سے غلام ہے اور اس وقت تک غلام رہے، جب تک آبادگاروں کی حکمت عملی و تدبیر کی صورت، طاقت کا مظاہرہ ہوتا رہا اور طاقت ایک 'ڈر' کی صورت ظہور کرتی رہی۔

طاقت چوں کہ جائیداد کم اور حکمت عملی زیادہ ہے، اس لیے طاقت پر کسی ایک شخص یا طبقے کا اجارہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے نہیں ہو سکتا اور اسی لیے دنیا میں کسی ایک سیاسی معاشی اور ثقافتی نظام کو باداومت حاصل نہیں ہے۔ حکمت عملی وہی چیز ہے، لہذا اسے کوئی بھی اختراع کر سکتا ہے نقل کر سکتا ہے کام میں لاسکتا ہے، چھڑے کہ وہ درکار دینی، علمی و سائنسی اور معاشی اختیار رکھتا ہو۔ پھر حکمت عملی کی کوئی ایک شکل نہیں ہے۔ اگر اس کی کوئی ایک شکل ہوتی تو انسانی جسم، زمین اور دیگر طبیعی امانوں پر کسی ایک شخص یا طبقے یا کسی ایک نظام

عزت کی مندرجہ قیمت یا معیشت باقی رہتی ہے، جب تک وہ بادشاہ اور رہتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اب باپ اور
 بیٹے کے عطف سے بچے کا ہم ہوا، بلکہ باپ وہ ہے، جس نے سماجی عرصے میں حقیقتیں باپ کا کردار ادا
 کیا۔ بعد ازاں قرار دینا نہ سماجی خیر سے اور یہ معنی خیر کی سماجی عرصے ہی میں ممکن اور قابل فہم ہے۔ یہ
 تجربہ قضا سے یہ بھی ظاہر ہے کہ حاکم طبعی اور حیاتیاتی نہیں ہوتی اور نہ رشتے طبعی اور حیاتیاتی سطور
 ہمیشہ ہمیشہ سے بچے ہوتے ہیں۔

حاکم کی کارفرمائی اور مثال حاکم کا ہی سے ملتا ہے۔ نوآبادیاتی نظام کے قیام و استحکام میں
 مثال دیکھا جاسکتا ہے۔ مثلاً یہی کہ ”مکمل مقام، مطلق شناخت اور
 اور ال حاکم“ کے حامل ہوتے تو کئی نوآبادیاتی نظام کے طبقے میں نہ جکڑے جاتے۔ ”کارکنی
 محاکم کے سماجی عرصے کی فہم کو توڑ دیتے، نہ ان کی ”مطلق شناخت“ کو تبدیل و مستحکم نہ کر کے
 کامیاب ہوتے۔ یہ کہ سماجی عرصہ کسی معاشرے کو مخصوص شناخت دیتا ہے، اسے رشتوں اور اقدار سے
 تسمیہ کرتا اور اسے پہلو میں شمولہ کر رکھتا ہے، مگر شناخت اور رشتوں کے تصور سے ”مطلقیت“ سے
 پس نہیں کرتا۔ سماجی عرصے کی حاکم کی یہی کیفیت ہے۔ درہم کی ایک ایسا رشتہ ثابت ہوتی ہے، جس
 میں سے تمام طالع آزمائش اور آبادکاروں کو دراندازی کا موقع ملتا ہے۔

اسد خاں کے مذکورہ الفاظ میں حاکم کے نئے رشتے وجود میں آتے ہیں، مگر اس سارے عمل
 میں دو وجوہ موش ہے، جس کے اور در رشتوں کی غیبت آگئی ہے۔ بچہ ایک خاموش کردار ہے۔ اسے فی
 شناخت مٹی سے، نیا باپ بنا ہے، مگر اس میں اس کی رہا مندی شامل ہے، نہ اس کی ”واہ“ یہی نہیں، بچے
 کے اس حق کا تصور تک موجود نہیں کہ شناخت کے اس جھیلے میں وہ کسے قبول اور کسے رد کرنے کا ایسا کرسٹ
 ہے۔ جسے شناخت دی جا رہی ہے وہی شناخت کے فیصلوں سے باہر ہے۔ نوآبادیاتی نظام میں بھی کچھ حقائق
 پر مبنی شناخت، ان کی تائید و ضمانت کی بغیر مسلط ہو جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں نوآبادیہ یا ”اس
 سب سے سماجی عرصے میں اپنے مقام، شناخت اور حاکم کے ضمن میں، پہلے سے جاری تاریخی عمل کی دست
 ہوتی ہیں۔ یہ صورت دراصل طاقت کے اجارے کی ہے، یعنی پورے سماج یا ایک سماجی طبقے کو ایک ایسے
 ”ثقافتی پند“ کے حوالے سے شناخت دینے کا عمل ہے، جس کی ”پوری اقتدار کی حیثیت“ پر انھیں سوال
 اٹھانے کا حق تو کیا، اس سوال کی ہو تک نہیں لگنے دی جاتی۔ طاقت کے اجارے کی ایک صورت یہ ہوتی ہے
 کہ ایک زمانے میں کچھ بے کوائف شروع کر دیتے ہیں، جن کے حقیقی سیاق سے، بنیادی انسانی فکر

میں اس کی اہمیت یا معاشرتی حیثیت کی مثال میں اس کے مقام سے کبھی جوت میں مگر اس میں اس کی
 دانش ان کلاموں میں کہیں نہیں ہے۔ اگر ان کلاموں کے پورے میں سماجی عرصے پر کسی مقتدرہ کو اجارہ
 حاصل ہو رہا ہو اور اس کے اجارہ داران اقدار سے اس دانش صرف نظر کرے، یہ خود کو مجبور پاتے ہوں تو
 کبھی یہ کلامیے نوآبادیاتی ہیں۔

نوآبادیاتی کسی ملک کے سماجی عرصے پر قبضے اور اجارے سے عبارت ہے۔ طاقت پر بارود طاقت
 کے نئے رشتوں کو جوڑ دیتا ہے، تاہم اسے کسی ملک پر سیاسی قبضہ اور اس کے سماجی عرصے پر اجارہ
 ایک نئے کے دو رخ ہیں۔ یہ میں ممکن ہے ایک ملک کے سیاسی و ثقافتی تبدیلی کا بدل جائے مگر اس کا سماجی
 عرصہ ماحول رہے اور اس کے تار و پود میں، وہاں طاقت کے رشتے برقرار ہیں۔ کسی ملک کے تحت ثانی پر
 قبضہ اس کے سماجی و ثقافتی قلب کو اپنی نگہ میں کر لینے کے مترادف ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ ایک
 ملک کے سماجی عرصے پر اپنی نوآبادیاتی قوت کو اجارہ حاصل ہو جائے، مگر طاقت کے تمام رشتے تبدیل نہ
 ہوں، سماجی عرصے کے بعض حصے، نوآبادیاتی ادارہ جاتی اور تنظیمی جبر سے آزاد و محفوظ رہیں۔ لہذا
 مجدد نوآبادیاتی مطالعہ، ایک طرف سیاسی اور سماجی اجارے کے فرق کو ملحوظ رکھتا ہے اور دوسری طرف سماجی
 اجارے کی نگہ اور خودی صورتوں کو پیش نظر رکھتا ہے۔ اس فرق کو نظر انداز کر کے کی صورت میں مجدد
 نوآبادیاتی مطالعہ خود ایک ”تنظیمی جبر میں دس جاتا ہے۔ گوینہ“ تسلیم کر لیتے ہیں کہ نوآبادیاتی دو
 منحصر و مطلق تھا، جس نے مقامی سماجی و ثقافتی حیات کو جبر سے کھانڈ کے پھینک دیا۔ نوآبادیات کو سمجھنا
 حروفان سے تعبیر دینے میں بھی حقیقت پسندی ہو سکتی ہے، مگر اپنی سماجی و ثقافتی حیات کے جبر سے نکھر جاسے
 کو قبول کر لینے کا مطلب تو اسے کھوکھلا، دیکر وہ تسلیم کر لینا ہے جسے اگر حروفان نے منع دیا تو قانوب
 فطرت کے تحت ایسا کیا۔ ہے جرم معصی کی سزا سزا مند جات۔ اکثر مجدد نوآبادیاتی مطالعات سیاسی اور سماجی
 اجارے کو ایک ہی سیکے کے دو رخ گردانتے ہیں اور نوآبادیات کو ایک ایسی عظیم الشان فلسفاتی طاقت خیال
 کرتے ہیں، جو تمام سماجی حیثیتوں کی قلب مہیت کر ڈالتی ہے

ایڈورڈ سعید بھی بعض مقامات پر نوآبادیات کو فلسفاتی طاقت خیال کرتے ہیں، جسے وہ سماجی عرصے کی
 تمام سطحوں اور تہوں میں سرایت کیے اور عمل پر پردہ دیکھتے ہیں۔ وہ شرق شناسی کو ایک ایسا کلام (ڈسکورس) تو
 قرار دیتے ہیں جو کسی طرح بھی سیاسی طاقت کے اثر نہیں، مگر اس قدر ہی اسے طاقت کی جس پار شکلوں سے
 معاملہ کرتے دکھاتے ہیں، وہ سماجی عرصے کی تمام سطحوں کو چھیدیں۔ سعید کے روایتی شرق شناسی کا کلامیہ

سیاسی طاقت (کونسل یا ایسیرل مندرجہ)، دانش ورانہ طاقت (ثقافتی لسانیات، انسانی یا جدید پالیسی سازوں کی قسم)، ثقافتی طاقت (زوق، متن سازی، اقدار سے متعلق اصول) اور اخلاقی طاقت ("ہم" کیا کرتے ہیں "وہ" کیا نہیں کر سکتے سے متعلق خیالات) سے بہ یک وقت متعلق ہوتا ہے۔ گویا نوآبادیاتی اجارہ، مکمل اور مطلق اجارہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں آبادکار جب مکمل سیاسی اقتدار حاصل کر لیتا ہے، محکوم ملک کی پولیٹیکل سوسائٹی (فوج، پولیس، عدلیہ، انتظامیہ) کی باگ اور اس کے ہاتھ میں آ جاتی ہے تو اس کے نتیجے میں سول سوسائٹی (اسکول، خاندان، سماجی ادارے) کی نئی ایجاد لکھی جاتی ہے یا سماجی عرصے کا پورا چینیائی ڈھانچہ بدل جاتا ہے۔

ماہنامہ نوآبادیاتی مطالعات میں سعید کی خدمات، بنیادی نوعیت کی اور قائدانہ کردار کی حامل ہیں، مگر ایک خاص رخ پر آجیڈیا پر بیکل جبر کی صورت بھی رکھتی ہیں۔ سعید اس بات کے قائل نظر آتے ہیں کہ طاقت اور اقتدار ہی۔ لکھی، ایک طرف سرائیت کیر ہے۔ اسے تشکیل دیا جاسکتا ہے، پھیلا یا جاسکتا ہے، مگر یہ عمل ایک طرف اور اسی منہمک میں لکھی ہوتا ہے۔ طاقت، سیاست، دانش ورانہ، ثقافت اور اخلاقی تصورات میں سرائیت کرنے اور بیکل جاننے کی صلاحیت تو رکھتی ہے، مگر اس پر آبادکار یا سعید کے لفظوں میں یورپی مستشرقین کا اجارہ لکھی طور پر قائم رہتا ہے۔ "ہم" اور "وہ" کی تفریق ہر رخ پر قائم رہتی اور طاقت کے بدست اونٹ کی تکمیل ہمیشہ "ہم" کے ہاتھ میں رہتی ہے۔

یہ درست ہے کہ نوآبادیات، طاقت پر اجارے کی مندرجہ صورت ہے اور ماہنامہ نوآبادیاتی مطالعات میں آبادکار کی اجارہ دارانہ تدبیروں کی نوعیت اور ان کے اثرات و نتائج کا پردہ چاک کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، مگر اصل سوال یہ ہے کہ کیا نوآبادیاتی اجارہ، محکوم ملک کی پوری ثقافتی ایجاد کو حریف لفظ کی طرح مٹا ڈالتا، اس کے سماجی عرصے اور سول سوسائٹی کو لکھی طور پر منہمک کر ڈالتا ہے یا نوآبادیاتی طاقت کی حکمت عملی، نوآبادیاتی ملک کی ثقافتی ایجاد کو تبدیل و نسخ کرنے اور تبدیل و نسخ کرنے کے عمل پر اجارہ حاصل کرنے اور اس کے نتیجے میں رد و عمل اٹھانے سے صاف ہے؟ یعنی کیا یہ تسلیم کیا جاسکتا ہے کہ آبادکار اپنی نوآبادیوں کی ثقافت کا انگریز پھر ڈھیلے اور نا کارہ کر ڈالنے کی صلاحیت رکھتا ہے؟ مگر ہم آبادکار کی دست دس میں اس صلاحیت کا وجود تسلیم کر لیں تو نوآبادیات قائم ہی نہ ہو سکے۔ "کنڈوز" پر عکرائی کا تصور تو کوئی بھوت ہی کر سکتا ہے! نوآبادیات تو طاقت پر اجارے کی ایسی شکل کش ہے، جو آبادکار اور محکوم ممالک کے باشندوں کے درمیان جاری رہتی ہے اور لکھی مراحل سے گزرتی ہے اور شکل کش اسی صورت میں ممکن ہے، جب حریف

ثقافتوں میں طاقت کا عدم توازن موجود ہو۔ دونوں کے پاس طاقت مختلف کرنے کے ذرائع، طاقت پر اجارے کے دسائے اور تدبیریں مختلف ہوں۔

سعید اس بات کو ثابت کرنے کے حق میں نظر آتے ہیں کہ آبادکار کے پاس لکھی اقتدار ہی ہوتی، طاقت پر ناقابل شکست اجارہ ہوتا اور وہ غلام ملک کی ثقافتی ایجاد کو ڈالنے پر قادر ہوتا ہے۔ نیر سعید کے نزدیک "ہم" (آبادکار، مستشرقین) اور "وہ" (نوآبادیاتی و مسلمان ممالک) کی شناختیں حتیٰ ہیں اور انہیں "ہم" نے طے کیا ہے۔ لہذا "ہم" کا کوئی مائدہ (سیاست دان، تنظیم، شرق شناس وغیرہ) جب بھی "وہ" کا تصور کرتا ہے تو دونوں میں اس امتیاز کو کسی سرے پر فراموش نہیں کرتا جو شرق شناسی کی روایت میں اس ایک مرتبہ طے ہو گیا تھا۔ چنانچہ "وہ" اور اس کے علم و ثقافت کا ہر رخ، ہمیشہ غیر متعلق، پس ماندہ، اخلاقی و بلند اقدار سے جی اور مظلوم ہوتا ہے اور "ہم" اس کے مقابلے میں عقلیت پسند، ترقی یافتہ، روشن خیال اور بالغ نظر ہوتا ہے۔ گویا شرقی علوم کا پورا سراپا، یورپی لائبریری کی ایک فلیٹ کے مقابلے میں حقیر ہوتا ہے۔ س طاقت کے رشتے غیر تبدیل ہیں (کہ انہیں آبادکار نے طے کیا ہے) اور طاقت کے مراکز اور طاقت کے سرچشموں پر آبادکار کا اجارہ لکھی، مستقل، مطلق اور لازوال ہے۔ فقہ حنفی، آبادکار اور مستشرق طاقت کو جائیداد بنانے، اسے ایک مقام پر سرنگر کرنے اور اسے ماتحت کرنے میں کامیاب ہوتا ہے۔ مگر کیا واقعی؟

سعید کے ان خیالات کے بعض نظری اور عملی مضمرات ہیں جو ماہنامہ نوآبادیاتی مطالعات میں خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ گزشتہ صفحات میں یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ آیا طاقت کی تکمیل پاس داری ممکن ہے؟ آبادکار جب مقامی معادین کو "اپنی طاقت" سپرد کرتا ہے، اپنا ترجمان بناتا ہے، ان کی نروس میں اپنے سیاسی و ثقافتی خیالات بھرتا ہے تو کیا ان کی مقامیت ایک سرراہل ہو جاتی ہے؟ اور فرانز لینن کے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ

"ہمیں اکثر سیاہ آدمی کی روح کہا جاتا ہے وہ سفید آدمی کی کادی گر گیا ہے۔"

واضح رہے کہ یہاں اس طبقے سے بحث نہیں ہے جو معاشی و سیاسی مفادات یا سماجی مرتبے کے لالچ میں آبادکار کا آل کار بننا اور اپنے ہم وطنوں سے غذا دی کا مرکب ہوتا ہے۔ یہ طبقہ طاقت کا پاس دار نہیں، آل کار ہوتا ہے۔ یہاں بحث ان مقامی معادین سے ہے جو آبادکار کی زبان سمجھتے، اس کی ثقافتی رجحانات (لہاس، طرز بود و باش، نشست و برخاست وغیرہ) اختیار کرتے یا ان کی حمایت کرتے اور آبادکار کے علوم اس کی زبان میں حاصل کرتے یا ان کی حمایت کرتے ہیں۔ ان مقامی معادین کے آگے کئی گروہ ہیں۔

تیسرے گروہ میں وہ لوگ شامل ہوتے ہیں جو آبادکار کی زبان سیکھ پاتے ہیں اور یہ سب سے علوم براہ راست حاصل کر پاتے ہیں، مگر آبادکار کی زبان، ثقافت اور رسوم کے مگر حقیقی ہوتے ہیں۔ یہ لوگ نوآبادیاتی نظام کے پہلے مرحلے میں سامنے آتے ہیں۔ انھوں نے آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم کا تصور آبادکار کی شخصیت اور کردار کے تحت کیا ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ جس قدر آبادکار کی شخصیت اس کے قدر سے متاثر و مرعوب ہوتے ہیں اسی قدر وہ آبادکار کی زبان، ثقافت اور رسوم سے۔ ان کے نزدیک آبادکار سے وابستہ ہر شے، ہر تصور، ہر عمل یکساں طور پر ہم اور اپنی عقیدہ ہوتا ہے۔ انھوں نے آبادکار کی زبان اور علوم کو خود نہیں سیکھا ہوتا، اس لیے خود اپنی ثقافتی زبان و رسمیات پر عمل پیرا ہوتے مگر دوسروں کو آبادکار کی پیروی کی پر برتر مہیب دیتے ہیں۔

یہ تینوں گروہ مختلف حیثیتوں میں آبادکار کے مقامی معاون یا ترجمان ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض کو متعدد نوآبادیاتی کوششوں سے پیدا کیا جاتا اور بعض نوآبادیاتی تاریخی صورت حال کے تحت وجود میں آتے ہیں۔ یہ سب آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم کی طاقت کے حامل ہوتے ہیں (اور اسی بنا پر انھیں معاونین کا درجہ دیا جاتا ہے)۔ ان کا یہ طاقت مستعار اور عانت ہوتی ہے، اس کا سرچشمہ اپنی زبان اور ثقافت میں ہوتی، مگر کیا یہ طاقت اول تا آخر، مرتبہ آبادکار کے حق میں استعمال ہوتی ہے؟ کیا مستعار طاقت، مقامی معاون یا نوآبادیاتی باشندے کے باطن میں مضمر "سامی عرصے" پر پوری طرح قابض ہو کر اسے چنانچہ کر دیتی اور اس سے وہی کچھ کرتی ہے جو آبادکار کا مٹ ہوتا ہے؟ کس سو کا جو۔ ثابت میں دیں تو اسے یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ طاقت پر آبادکار کا اجارہ مطلق اور مکی ہوتا ہے، درود یہ مان چڑے گا کہ نوآبادیاتی باشندے کا باطنی ناجی عرصہ ریت کی دیوار ہوتا ہے، جسے آبادکار کی طاقت کا ہتھیار مگر میں گردیا ہے۔ ظاہر ہے یہ دونوں باتیں قبول کرے میں اس شخص کو پس و پیش ہوگا جو باطنی ثقافتی صورت حال کی پیچیدگیوں کو سمجھتا ہے۔ اگر طاقت پر آبادکار کا اجارہ مطلق اور مکی ہو تو وہ طاقت کو اس کے منہ میں کر سکتا ہے، مگر نہیں کر سکتا۔ وہ خوف و ترغیب سے طاقت کے۔ کار اور نہ ضرور پیدا کر سکتا ہے، مگر اپنے ثقافتی ترجمان اور معاون نہیں۔ اس طرح اگر یہ مان لیا جائے کہ نوآبادیاتی، شد سے کا وہ باطنی سامی عرصہ، جہاں طاقت کے رشتوں کا شعور موجود اور کار فرما ہوتا ہے، ریت کی دیوار سے تو اس بات کی کیا صحت ہے کہ آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم سے وجود پذیر ہونے والا سامی عرصہ ریت کی دیوار کے ساتھ ساتھ اس صورت میں تو وہ مقامی معاون یا ترجمان بن ہی نہیں پائے گا۔ اس کا وجود ایک جھلکی کی صورت ہوگا جو کسی

ایک وہ گروہ جو نوآبادیاتی ملک ہی میں آبادکار کی زبان، ثقافت اور علوم سیکھتا ہے۔ آبادکاروں نے اندام میں ایک میں نوآبادیاتی ثقافت و ملی رویت کے بہترین نمائندے ہیں (صرف عہد و انتہی کی حد میں ان کے حامل مدرسہ ہیں) اور نہ تعلیم پر غیر معمولی سرمایہ کاری کی۔ یہ غلام ملکوں میں اپنے نافذ کردہ تقابلی نظام کو اپنے نوآبادیاتی مقصد کے تابع رکھا۔ چنانچہ مقامی معاونین کا پاس گروہ آبادکار کی جس طاقت (زبان، ثقافت، علوم) کا پاس دار ہوتا ہے وہ آبادکار کے اپنے ملک کی حقیقی و اصلی ملی، ثقافتی طاقت میں ہوتی۔ اس طاقت کی سیاسی و اقتصادی شکل جہت ہوتی ہے۔ مثلاً یہی دیکھیے کہ جب آبادکار اپنی زبان (انگریزی، فرانسیسی) کو سرکاری اور درجہ تعلیم کے طور پر نافذ کرتا ہے تو اپنی زبان کو ترقی یافتہ اور محکمہ ملک کی زبانوں (اردو، عربی، کرہی) کو اسی طرح غیر ترقی یافتہ، ناکافی اور ارکا ر دلت قرار دیتا ہے، جس طرح محکمہ ملکوں کے علوم کو۔ چنانچہ مقامی معاونین آبادکار کی زبان کو، ایک نئی زبان، ایک نئے ذریعہ اطلاع کے طور پر نہیں سیکھتے، آبادکار کی زبان کے طور پر سیکھتے ہیں، جو اپنی زبان کو برتر و حاوی لکچر کی زبان کی حیثیت میں پیش کرتا ہے۔ نوآبادیاتی ملکوں میں حاکم کی زبان، حاکمیت کی نمائندہ اور درجہ کے طور پر نافذ ہوتی ہے۔

دوسرا گروہ ان لوگوں پر مشتمل ہے جو آبادکار کے ملک میں جا کر سب سے علوم، ان کی زبان میں حاصل کرتے ہیں۔ انھیں آبادکار کی حقیقی ملی رویت اور اصلی ثقافت کو براہ راست سمجھنے اور ان سے استفادہ کرنے کا موقع ملتا ہے، اس لیے انھیں پسے گروہ کے افراد پر فوقیت حاصل ہوتی ہے، اس مقبوضہ میں کہ وہ بڑی حد تک آبادکار کی ثقافت کی اس سیاسی و اقتصادی شکل جہت کے اثر سے آزاد ہوتے ہیں، جس کا سایہ غلام ملکوں پر عموماً مسلط ہوتا ہے۔ مگر کیا یہ گروہ آبادکار کا ترجمان نہیں ہوتا اور حقیقی، آزادی پسند ملی علم پر مشتمل ہوتا ہے؟ اس سو کا کوئی حتمی جواب دینا مشکل ہے کہ خود اس گروہ میں ایک سے زائد قسم کے افراد ہوتے ہیں۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ پسے گروہ سے مقابلے میں، یہ گروہ مختلف مدد میں ترجمانی کا فریضہ ادا کرتا ہے۔ اس گروہ کے افراد دوسروں سے بڑھ کر آبادکار اور نوآبادی کے علمی و ثقافتی امتیاز کے ایک تیز دھار شعور کے زیر اثر ہوتے ہیں، جو ان کے اندر کے گہرے جذباتی اور نفسیاتی رد و اعمال کو جنم دیتا ہے۔ انہی نفسیاتی اور جذباتی رد و اعمال سے آزاد ہونے یعنی خود غلام ملک کے امتیازات کو تسلیم کرنے کی کوشش میں جس طاقت کی حمایت کرتے ہیں وہ آبادکار کی ثقافت کی ترجمانی ہی ہوتی ہے کہ دراصل اس طاقت کا مخاطب آبادکار نہیں، محکمہ ملک کے باشندے ہوتے اور انہی کے دل سے مغرب آبادکار سے متعلق شکوک و شبہات کو رفع کرنے کی کوشش ہوتی ہے۔

ثقافتی بہاء۔ اور طاقت کے رشتوں کے نظام۔ کو بیل بھر کے بے رنگ نہیں پائے گا۔ وہ کسی طرح کا سماجی کردار دانی نہیں کر پائے گا۔

طاقت، مات نہیں بس سکی۔ آبادکار کی طاقت، جب نوآبادیاتی باشندے کے سماجی حربے پر مبنی ہوتی ہے (اور یہ اختیار آبادکار کو برابر حاصل رہتا ہے) تو طاقت کا ایک ایسا عدم توازن وجود میں آتا ہے، جسے سادہ طور پر پند و مہم کی حرکت سے تشبیہ دی جاسکتی ہے جسکی طاقت (کا بہاء اور حرکت) دونوں کی سمت ہوتی ہے۔ پند و مہم کی موزوں حرکت کے برعکس، یہاں طاقت کا بہاء یکساں نہیں ہوتا اور اسی عدم توازن میں نوآبادیاتی ثقافتی صورت حال وجود میں آتی ہے۔ اگر طاقت کا بہاء یکساں اور دو طرفہ ہو تو یہ ثقافتی آمیزش کا آسان عمل ہوتا ہے۔ اگر بہاء ایک طرف ہو تو کوئی ثقافتی رشتہ وجود ہی میں نہیں آتا۔ اگر طاقت کے رشتوں میں عدم توازن ہو تو ثقافتی استعمار و نوآبادیاتی ثقافتی حاکمیت پیدا ہوتی ہے۔

نوآبادیاتی ثقافتی حالت، شاعری فرماں کی طرح نہیں ہے جس کا مفہوم قطعی اور جس میں طاقت کا مخاطب اور بدھ پوری طرح واضح ہوتا ہے۔ نوآبادیاتی ثقافتی حالت ایک ایسے ادبی متن کی مانند ہے، جس میں معانی مصنف کی خطا سے آزاد ہوتے ہیں۔ ادبی متن کی تخلیق میں منشاء مصنف کسی نہ کسی سطح پر موجود ہو سکتا ہے اور وہ متن کے معانی کو پابند کرنے کے لیے کوشاں بھی ہو سکتا ہے مگر یہ کوشش ہوا کو منہ می بند کرنے یا دیا کے بہاء کو ریت کے بند سے روکنے کی کوشش ہوتی ہے۔ راجہ رام رائے موزوں نے یہ شعر سراج الدہ کی شہادت پر لکھا۔

غزالہ تم تو واقف ہو کچھ بچوں کے مرنے کی

روانہ مر گیا آخر کو دیرانے پہ کیا مزاری

گویا اس شعر کو اپنے طور پر موزوں نے اپنے منشا کا پابند کیا، مگر کیا یہ شعر اس منشا یا خاص و تعاقبی سیاق سے بہت کرے سنی ہے؟ کیا یہ حقیقت نہیں کہ مصنف کا منشا شعر میں تعمیل ہو گیا ہے اور شعر میں دیگر معانی کو دینے لگے ہیں؟ مگر ہم مصنف کے منشا کو طاقت فرض کریں تو گویا اس نے شعر کی مخصوص معنوی صورت حال کی تشکیل کی کوشش کی، 'طاقت' کے بہاء کو ایک خاص رخ دیا، مگر نتیجہ حسب منشا برآمد نہیں ہوا۔ نوآبادیاتی ثقافتی حالت شعر کی مخصوص معنوی صورت حال سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ مصنف کا منشا، آبادکار کی اس نوآبادیاتی حکمت عملی کے مترادف ہے، جس کے ذریعے وہ طاقت کے رشتے طے کرتا ہے، طاقت تقسیم و ہر کرتا ہے۔ گویا نوآبادیاتی ثقافتی حالت جو ہمیں دیتا ہے، مگر جس طرح متن، مصنف کے منشا کی

ثقافتی قبول کرنے سے نکار کرنا درحقیقت کے بغیر کی صورت پیدا کر رہا ہے، اسی طرح نوآبادیاتی ثقافتی حالت میں آبادکار کو طاقت پر حتمی اجارہ حاصل نہیں ہو پاتا۔ اس کا یہ مطلب برسرِ زمین کہ وہ جارحانہ کی کوشش اور اقدامات نہیں کرتا۔ آبادکار مسلسل نکلے، استحصال در اجارے کے لیے کوشاں رہتا ہے اور سیاست، معیشت، تعلیم، ثقافت، سب سمتوں میں کوشاں رہتا ہے۔ چونکہ اس کی کوشش سماجی حربے پر قبضے کی خاطر اور طاقت کے نئے رشتوں کو وجود میں لانے کی نیت سے ہوتی ہیں، اس لیے وہ طاقت کا عدم توازن قائم کرنے میں تو کامیاب ہوتا ہے مگر طاقت پر مبنی اور مطلق اجارے میں نہیں۔

طاقت کے عدم توازن اور طاقت پر مبنی اجارے میں فرق کرے کی ضرورت ہے۔ یہ فرق اکثر ماہد نوآبادیاتی مطالعات میں نہیں کیا گیا، اور اس کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ ماہد نوآبادیاتی مطالعات (۱) آبادکار کو تاریخ سازی کی حد تک قدرت کا ظلم بردار قرار دیتا ہے (۲) شرق شناسی اور سیاہ عام مطالعات (لنک اسٹیر) سے متعلق جملہ کتب و دستوں کو واحد معنی۔ شرق اور افریقا کا سراسر مضمحلہ علم یا منشاء آبادکار کا پابند قرار دیتا ہے اور اس بات کو قائل تجربی طور پر تسلیم کر لیتا ہے کہ آبادکار اور شرق شناس کو پند و مہم اور انٹیکس ایسٹ ایک ہی شخصیت کے دو نام اور سیاسی کولونل ازم اور ثقافتی کولونل ازم یا سیاسی طاقت اور ثقافتی طاقت میں کوئی فرق نہیں، (پ) نوآبادیاتی متون کو انسانی یا آخری سیاسی مفہوم و مقصد کے حامل ثابت کرتا ہے۔ در اس بات پر اصرار کرتا ہے کہ کسی متن کی سیاسی ضرورت کے تحت تصنیف (وہی منشاء مصنف) اور اسے سیاسی مقصد کے تحت بروئے کار لانے میں کوئی فرق نہیں (ت) نوآبادیات کے مقامی طبقوں اور ان کی جملہ علمی، تخلیقی سرگرمیوں کو سراسر آبادکار کے طلب پسندی کے تابع تسلیم کرتا ہے۔ ان کی ردحوں میں افکار، اخلاف اور اشتراک کے میلان کی نفی کا اعلان کرتا ہے۔ گویا سرسید، آزاد اور حالی کے لکھے ہر لفظ کو نوآبادیاتی مقصد کا ترجمان قرار دیتا ہے در اس امر کو یہ غور تک نہیں لایا کہ علمی اور تخلیقی میدانوں میں ایک ہی شخصیت ایک سے زیادہ موقف یا پوزیشن کی حامل ہو سکتی ہے اور ایک ہی موقف، ایک سے زیادہ مضمرات کا حامل ہو سکتا ہے۔ ایک ہی موقف مگر آبادکار کو تقویت پہنچاتا ہے تو مقامی ثقافت کو بھی قوت پہنچا سکتا ہے، خاص طور پر اس صورت میں جب مقامی ثقافت، بعض تاریخی وجوہ سے اپنے اندر علم و اندر کا حد محسوس کر رہی ہو۔ تاہم اس بات کے چارے کی اشد ضرورت ہوتی ہے کہ کہاں علم و تاریخ تاریخی ضرورت کی پیدوار ہے اور کہاں نوآبادیاتی یا کسی دوسرے مقتدرہ کے نوآبادیاتی مقصد نے حلا کو جنم دیا ہے۔ دوسرے غفلتوں میں کسی ثقافت میں نئے علوم، اقدام اور نئی ثقافتی سرگرمیوں کے لیے طلب و طرح کی ہوتی ہے۔ ایک از خود

ثقافت کے باطن سے، ایک داخلی دباؤ کے تحت پیدا ہوتی ہے اور دوسری جسے "یڈیا لو جیکل" طریقے سے دیکھا جاتا ہے۔ کسی ثقافت کی حقیقی طلب دراصل اس کے تصور کائنات سے پھیلتی ہے اور اس سے جس ثقافت، نئے تاریخی حالات یا نئے سوالات سے دوچار ہوتی ہے اور اس سوالات کے جوابات، اس ثقافت اپنا تصور کائنات فراہم کرنے سے قاصر ہوتا ہے۔ یہ کم و بیش وہی صورت حال ہے جو ہمیں کوفیسے اور سائنس سے دوچار ہونے سے درپیش ہوتی ہے۔ آئیڈیا لو جیکل طلب میں کسی ثقافت کو مسخ کرنے کا غور تعبیریں کرنے کے بعد عدم تحفظ کے خوف آمیز حساس میں جکا کر دیا جاتا ہے اور پھر اس حساس سے مدد کی طلب پیدا کی جاتی ہے۔ یہ یقین ممکن ہے تو بادیاہتی عہد میں ایک ثقافت بہ یک وقت حقیقی اور آئیڈیا لو جیکل طلب کی زر پر ہو اور دونوں کے سلسلے میں وہ ثقافت "بادکار" کے علوم اور ثقافت کی طرف آرزو مندانه نظروں سے دیکھے۔

من سرودسات کا مقصد اس بات پر اصرار کرنا ہے کہ اگر "بعد از بادیاہتی" مطالعہ، نوآبادیاتی عہد کی ثقافتیں صورت حال کی مختلف سطحوں کو لحاظ میں نہیں رکھتا، نوآبادیاتی عہد کے ہر تاریخی رجحان اور ثقافتی سرگرمی کو کچھ جان کے استعماری مفہوم و مقصد سے جڑتا ہے۔ اس ثقافتی مضامین پر موزوں نہیں ہوتا جہاں "بادکار" طاقت کی مختلف شکلوں سے نگار، اتصال کا مظاہرہ کرتا ہے اور نتیجتاً رد عمل جنم دیتا ہے۔ تو یہ سچے خود، استعماری مطالعے کی ایک شکل ہے۔ "بعد از بادیاہتی" مطالعہ، ثقافت اور فکر کو استعماری عقلی اور عیسائی زنجیروں سے رہائی دیتا ہے۔

حوالہ جات

- ۱۔ پتھر، سید Culture and Imperialism، انگلینڈ، ۱۹۹۳ء، ص ۱۔
- ۲۔ پتھر، سید کے اصل الفاظ یہ ہیں

"Imperialism means the practice, the theory, and the attitudes of a dominating metropolitan centre ruling a distant territory; colonialism which is almost always a consequence of imperialism, is implanting of settlements on distant territory"

(Culture and Imperialism، ص ۸)

- ۳۔ انس (C.L. Innes) کے اپنے الفاظ یہ ہیں۔

"acknowledges the importance of power relations in that cultural exchange the degree to which the colonizer imposes a language, a culture and a set of attitudes, and the degree to which the colonized people are able to resist, adapt to or subvert that imposition"

[سی، ایل، انس، The Cambridge Introduction to Postcolonial Literatures in English، کمبریج، ۲۰۰۷ء، ص ۲]

۴۔ "Not all societies are "post-colonial" in the same way. But this does not mean they are not "post-colonial" in any way."

[انسوارت، ایل، The Post-colonial Question، (روٹج، لندن، ۱۹۹۶ء)، ص ۲۳۵]

۵۔ فرار قیمن، افتادگان حاکم، (ترجمہ عمر پرہیزجا، ماقہ رسوائی)، (نکارشٹ، لاہور، ۱۹۹۶ء)، ص ۳۱۔

۶۔ میکالے کے اپنے الفاظ یہ ہیں

"We must at present do our best to form a class who may be interpreting between us and the millions whom we govern - a class of persons, Indian in bloods and colour but English in taste, in opinions, in morals and in intellect"

[ٹی بی میکالے، Macaulay's Minutes، مشروطہ میکانی اور برصغیر کا نظام تعلیم، پتھر، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۷۳]

۷۔ "It is less a property than a strategy and its effects cannot be attributed to an appropriation but to disposition, manoeuvres, tactics, techniques, functions"

[گل فلیوڈ، Foucault، (ترجمہ کی آن ہارڈ)، (سٹی، ۲۰۰۷ء)، ص ۲۲]

۸۔ اسد محمد غالب، جو کہ انہیں مکھیں (کارنگ، بادیاہت کرچی، ۲۰۰۶ء)، ص ۲۰

۹۔ پتھر، سید کے اپنے الفاظ یہ ہیں

"Orientalism is, above all, discourse, that is by no means identical, corresponding relationship with political power in the raw but rather is produced and exists in an uneven exchange with various kinds of power: shaped to a degree by the exchange with political power (as with a colonial or imperial establishment), power intellectual (as with reigning sciences like comparative linguistics or anatomy or any of the modern policy sciences), power cultural (as with orthodoxies and canons of taste, taste, values), power moral (as with ideas about what "we" do and what "they" cannot do or understand as "we" do)

(Orientalism، (پینگوئن، لندن، ۱۹۷۸ء)، ص ۱۲]

۱۰۔ فرار قیمن، How do we entangle our selves، (ترجمہ چارلس لیم، بادکار، لاہور، ۱۹۹۷ء)

ص ۳

ہم وار کرنے میں معروف تھے۔ سٹیکس کی اسطورہ کا کوئی گہرا تعلق نوآبادیات کے ساتھ جوڑنا شاید دور کی کوڑی لانے کے مترادف ہو، مگر اس کی جو تعبیر سٹیکس نے کی ہے وہ علم اور طاقت کے گہرے رشتے پر روشنی ضرور ڈالتی ہے اور علم و طاقت کا یہی گہرا سمبندھ نوآبادیات کی ریزہ کی ہڈی ہے۔ سٹیکس کے قریب پہاڑی کے پستے سے، بھار پر متمم و شیزاؤں کی شکل اور آواز، پرندے کے بارہ دور مرغ کے بچے رکھنے والی سٹیکس راہ گیروں کو قید کر کے ان سے پہیلیاں پوچھتی۔ اگر وہ قسمت کے راہ سے پہیلیاں نہ بوجھ سکتے تو جان سے ہاتھ دھو جاتے۔ بالآخر اہل تھمیس نے امداد کیا کہ جو شخص ان پہیلیوں کو بوجھ لے گا، اسے بادشاہ بنا دیا جائے گا۔ ایڈی پس (جس کا لغوی مطلب ٹیڑھے پاؤں والا ہے) جان کی بازی لگانے کے لیے تیار ہو گیا۔ سٹیکس نے پوچھا کہ وہ جان دار کون سا ہے جو پیدائش کے وقت چار پاؤں پر، پھر دو پاؤں، اس کے بعد تین اور آخر میں پھر چار پاؤں پر چلتا ہے۔ ٹکڑے پن کی وجہ سے آہستہ رو ایڈی پس نے ترنت جواب دیا انسان۔ ایڈی پس فتح پا پ ہوا۔ سٹیکس نقل ہوئی۔ ایڈی پس تھمیس کا بادشاہ بن گیا۔ اب دیکھیے سٹیکس اس کہانی کی کیا تعبیر کرتا ہے۔

سٹیکس کی پہیلیاں مجموعی طور پر دو طرح کی ہوتی ہیں۔ ایک کا تعلق اشیاء کی مابیت (Nature) کے ساتھ ہے، دوسری کا رشتہ فطرت انسانی کے ساتھ ہے۔ اس طرح ان پہیلیوں کو حل کرنے کی صورت میں، طرح کی سٹیکس اسلام میں پیش کی جاتی ہیں۔ ایک کا تعلق فطرت کے ساتھ ہے اور دوسری کا انسان کے ساتھ۔ اگر کوئی شخص انسان کی فطرت سے پوری آگاہی رکھتا ہو تو پھر وہ اپنی قسمت الہی مرضی کے مطابق جاسکتا ہے۔ وہ گویا عین فطرت کا حق دار ہے۔

گویا اگر آپ فطرت، فطرت انسانی (اور ثقافت انسانی) کا علم حاصل کر سیتے ہیں تو انہیں اپنی مرضی کے مطابق بنا سکتے اور اس پر عسکرانی کے حق دار ہو سکتے ہیں۔ اس طور جدید یورپ میں طاقت و اقتدار کا بالکل نیا جبر اڈاؤم وجود میں آیا جو پرانے امپیریل جبر اڈاؤم سے یک سرخلاف تھا۔ پرانے امپیریل جبر اڈاؤم کی کلاسیک مثال سکندر اعظم کے درباری فلسفی اگسٹائڈ کے وہ خیالات ہیں جو اس نے سکندر اعظم کو اپنے دوست کلی توں کے قتل پر متاسف دیکھ کر کہے تھے۔

آخر یہ سکندر ہے، شہنشاہ عام اور ان لوگوں کے قانون اور پابندیوں کے ذریعے، ایک نظام کی طرح روئے جا رہا ہے۔ جن کے لیے خود اسے ایک قانون ہونا چاہیے۔ کیا آپ اس قول کا مطلب نہیں جانتے کہ اسلاف کی شہادت خدا کے دائرے میں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو کچھ بھی خدا کی طرف سے ہوا ہے، عین حق ہے اور اسی طرح، عین پر بادشاہ جو کچھ بھی کرتا ہے (عین حق ہے)۔ پہلے بادشاہ کو اور پھر باقی لوگوں کو، یہی خیال کرنا چاہیے۔

گویا پرانے امپیریل جبر اڈاؤم میں طاقت کا مرکز صرف بادشاہ کی ذات تھی۔ یہی نہیں ہر قسم کی طاقت

علم اور طاقت: نوآبادیاتی سیاق میں

The conquest of India was a conquest of knowledge.
(Bernard S Cohn, Colonialism and its Forms of Knowledge, p16)

جہاں تو کروڑ ۳۵ کروڑ انسان اور ایک لاکھ سے بھی کم انگریز ان پر حملے سے حکومت کرتے ہیں اور حکومت بھی کبھی حکومت! ہندوستان میں دہلی سے دہلی انگریز کا رعبہ ہے سے بڑے ہندوستانی سے بڑھ کر ہے۔ یہاں انگلستان میں چاہے انگریز سرد ہمارے جوئے صاف کرتے اور انگریز لڑکیاں ہم سے محبت کریں مگر سونے کے اس پار تو ہم سب "کالا لوگ" نیچے (کلاسوں سے) جتر کئے جاتے ہیں۔ (سجاد حیدر، لندن کی ایک رات، ص ۷۳)

ان انگریزی سپاہیوں نے دی ہندو نوآبادی کو نشانہ کرنے سے روکا۔ ایک گورڈنٹی ہوا اور چندہ نیوڈ کی جان گئی۔

(ایضاً، ص ۷۹)

کیا یہ محض مبالغہ یا مبالغہ ہے جسے انگریزی استعمار سے مرعوب و خوف زدہ ہندوستانی ذہن نے گھڑ لیا ہے یا کوئی ظلم ہے کہ ۳۵ کروڑ انسانوں کی عددی طاقت محض ایک لاکھ لوگوں (جن میں فقط چار ہزار یورپی انتظامی انسان شامل تھے) کے مقابلے میں بے اثر ہو جاتی ہے؟ اگر ظلم ہے تو شاید داستانی ظلم ہے کہ ہندوستانوں کی اپنے ملک میں کا یا کھپ ہو جاتی ہے وہ ہندوستانی کے بجائے کالے اور نیوڈ بن جاتے ہیں، اپنی مقامی، حقیقی، انسانی شناخت سے محروم ہو جاتے ہیں، اسی لیے ایک گورڈنٹی کو دہلی کے جرم کا کفارہ چندہ نیوڈ کی جانوں کا نذرانہ پیش کرنے ہی سے ادا ہو سکتا ہے۔ تاریخ کے اس عجیب و غریب واقعے کو جدید عہد کا ظلم ہی کہنا چاہیے جو دراصل علم اور طاقت کے گٹے جوڑ کا نتیجہ ہے۔

علم طاقت ہے۔ اس سٹیکس کے اس مقولے پر یورپ کے جدید عہد کی پشکوہ اور ہیبت ناک عمارت استوار ہوئی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یورپ اسی مقولے کی مشعل لے کر سمندری ہمیں طے کرتا، ایشیا و افریقا پہنچا اور یہاں کے ملکوں کو نوآبادیات کا طوق پہنا دیا۔ یہ محض اتفاق نہیں کہ جن دونوں سٹیکس کی اسطورہ کو سٹیکس کا استعارہ قرار دے رہا تھا، جس میں ایڈی پس سٹیکس کی پہیلیوں کا جواب دے کر تھمیس کا بادشاہ بن جاتا ہے یعنی تھمیس کی پرامراریت کا پردہ چاک کر کے اور اس کا علم حاصل کر کے طاقت و اقتدار حاصل کر لیتا ہے، انہی دونوں برطانیہ سونے کے اس پار کا علم حاصل کرنے اور اپنے اقتدار کی راہ

سمکتے اور اپنے مقصد کے تحت بروئے کار لا سکتے ہیں۔ یہی صورت انسان کے علم کے ساتھ ہے۔ انسانی فطرت کا علم، انسان پر تصرف کو ممکن بناتا ہے۔ آگے چل کر اگست کو سنے نے ثنویت کے جس فلسفے کو متعارف کروایا، اس میں فطرت اور انسان یا نیچر اور کلچر کے علم کو ایک ہی درجہ، یعنی سائنسی درجہ دے دیا گیا۔

کوئٹے تک پہنچتے پہنچتے علم اور طاقت کے رشتے کے سلسلے میں جبراً اہم شے مکمل ہو جاتا ہے۔ کوئٹے نے انسان کے عمرانی ارتقا کے تین مراحل کی نشان دہی کی۔ (۱) دیباچی مرحلہ، جس میں اشیاء انسان کی تشکیل ہوئی، انسانی اوصاف رکھتی ہیں، فطرت اور انسانی دنیا کو نظر نہ آئے والی قوتوں کے تابع خیال کیا جاتا ہے۔ اس قوتوں کا علم، جس شے یا شخص میں تصور کیا جاتا ہے، وہی حاکم اور طاقت والا سمجھا جاتا ہے۔ (ب) مابعد الطبیعیاتی مرحلہ اس میں اورئی قوتوں میں عقائد برقرار رہتا اور انھیں کائنات کا اصول، ذل خیال کیا جاتا ہے۔ اس مرحلے میں آفاقی کھیلے اور تعلقات قائم کیے جاتے ہیں اور یہی کھیلے ہر قسم کی طاقت اور علم کا سرچشمہ ہوتے ہیں (طاقت و علم کا امیریل جبراً انہم اس عہد میں کارفرما ہوتا ہے، بادشاہ ہر قسم کی طاقت اور علم کا سرچشمہ ہوتا ہے۔) (پ) ثنویت یہی پارینوم کا مرحلہ، اس میں اعتقاد پر مشاہدہ اور تجربے کو ثنویت حاصل ہو جاتی ہے۔ بارائی قوتوں پر یقین کے بجائے ان کے علم کی سنی اور اس کی تشریح کی جانے لگتی ہے۔ ثنویت کی خاص بات یہ ہے کہ یہ فطرت اور انسان یا نیچر اور کلچر کے علم کو یکساں خیال کرتی ہے، بالکل یکساں کی طرح، کو سنے دونوں کے علم کو سائنسی خیال کرتا ہے۔ دونوں کے لیے یکساں طریقہ تحقیق کی سفارش کرتا ہے۔ فزولوجی اور سوئیالوجی میں کوئی بنیادی فرق نہیں دیکھتا۔ چنانچہ یورپ میں طبی اور سماجی سائنس کو یکساں اہمیت ملی۔

اس بات پر کم ہی توجہ دی گئی ہے مگر حقیقت یہ ہے کہ ثنویت، نوآبادیات میں خاص قسم کا تعلق ہے۔ یہ شخص اتفاق نکلتا ہے کہ یورپی تاریخ میں جو مرحلہ یا عہد ثنویت کا ہے، وہی نوآبادیات کا بھی ہے۔ جان اسٹوارٹ مل اپنی آپ جی میں لکھتا ہے کہ "کوئٹے کا نام کافی طور پر معروف تھا اور اس کے نظریات کی عمومی خصوصیت وسیع پیمانے پر جان لی جاتی تھی۔" مل نے صرف آگست کو سنے اور ثنویت کے عنوان سے دو مضامین تحریر کیے، جن کو کوئٹے کے نظریات سے استفادے کا اعتراف بھی کیا ہے۔ یہ وہی چھبک بات نہیں کہ انیسویں صدی کی برطانوی سیاسی، سائنسی، فلسفیانہ فکر پر مل کے گہرے اثرات ہیں۔ یہی نہیں، بل ۱۸۵۶ء میں ایسٹ انڈیا کمپنی میں نہایت اہم عہدے پر فائز دسے اور بعد ازاں ممبر پارلیمنٹ بھی بنے۔ بلاشبہ نوآبادیات کے قیام میں اسی سائنسی فکر سے اچھا خاص کام ہو گیا ہے جسے فطرت اور عمران مظاہر کے

بادشاہ کی ذات میں اسی طرح جمع تھی جس طرح خدا میں۔ وہ زمینی خدا تھا۔ اس پر کسی قانون کا اطلاق نہیں ہوتا تھا۔ وہ خبر و شر سے ماوراء اور لوگوں کے خوف سے "رہتا"۔ لہذا کسی کے آگے جواب دہ نہیں تھا مگر ہر ایک اس کے آگے جواب دہ تھا اور بادشاہ کے برعکس کو تسلیم کرنے کا پابند تھا۔ بادشاہ کا خدا ہونا اس کے خدا ہونے کے علم کی بنا پر تھا۔ خدا ہونے کا علم ہی، اس کے ہر مقتدر ہونے کا باعث تھا۔ لہذا علم اور طاقت کا سبب بن جاتا ہے۔ امیریل جبراً انہم میں بادشاہ کے علم میں (کہ وہ بادشاہ ہے، خدا ہے) اضافہ کرنے اور اسے محکم کرنے میں دربار سے وابستہ، بل علم و فضل اور شعرا کا بنیادی کردار تھا۔ سکندر اعظم کی تربیت میں ارسطو نے حصہ لیا تھا، مگر ارسطوئی فلسفے کی بلکل سی جھلک بھی سکندر اعظم کی شخصیت میں نظر نہیں آتی۔ جس کا صاف مطلب ہے کہ امیریل جبراً انہم میں ارسطوئیس انکسار کی جگہ تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ علم اور طاقت کے پرانے رشتوں میں فلسفی اور شعراء بادشاہ وقت (خواہ وہ کوئی بھی ہو اپنے باپ کا قاتل، بھائیوں کا دشمن، لاکھوں لوگوں کا خون بہانے والا، ہر رات نیک ٹی عورت سے لذت یاب ہونے والا یا واقعی انصاف پسند) کی طرح کرنے والے، اسے خدا کی طرح عقلم، ناقابل شکست، دور لا زوال باور کرنے والے ہوتے اور بادشاہ وقت انھیں خطابات، درباری مناصب اور طاقت و دولت سے نوازنے والے ہوتے۔ ان میں ارسطو استثنائی حیثیت رکھتا تھا۔ دونوں کو دو مختلف قسم کا اقتدار رکھنا تھا۔ ایک کو لوگوں پر اور دوسرے کو اپنے ہم پیشہ افراد پر۔ سو دونوں ایک دوسرے کی ضرورت تھے۔ غالب اور ذوق کی کشمکش کو اس قافلی میں بھی دیکھنے جانے کی ضرورت ہے۔

جدید یورپ میں متعدد وجوہ سے علم اور طاقت کا یہ جبراً انہم ناکام ہو گیا، اس لیے سنے جبراً انہم نے رفتہ رفتہ پر پڑے نکلے۔ حقیقت یہ ہے کہ سترہویں صدی کے اواخر سے انیسویں صدی کے اوائل تک یہی جبراً انہم ترقی پاتا رہا ہے اور نوآبادیاتی نظام اور اسی کی پرانی اور نئی شکلوں میں ایک بنیادی عنصر کے طور پر کارفرما رہا ہے۔

امیریل عہد میں علم اور طاقت کے تصورات سادہ تھے، اس لیے ان کے درمیان رشتہ بھی سیدھا سادہ اور جہن تھا، مگر نوآبادیات میں علم اور طاقت کے تصورات میں پیچیدگی درآئی۔ دونوں کے مفاہیم دور وازہ پائے مکمل میں وسعت اور تنوع پیدا ہو گیا، اس لیے دونوں کے رشتے بھی پیچیدہ اور دور دورہ ہوتے چلے گئے۔ لیکن نے سائنس کی تعبیر میں دونوں کے رشتے کی ایک تکرار کو متکشف کیا۔ اس کی واضح خصوصیت تو یہ ہے کہ فطرت اور انسان کے علم میں کوئی فرق نہیں۔ آپ فطرت (کے قوانین) سے آگاہ ہو کر اسے تسخیر کر

مطلوع میں یکساں طور پر بروئے کار لگاتے پروردگار کیا ہے۔ دوسرے لفظوں میں حیثیت نے علم اور طاقت کے اس رشتے کو زیادہ واضح اور زیادہ مستحکم کیا، جس کی بنیاد یکنے نے رکھی۔ یہاں اس سچے کو واضح کرنے کی اشد ضرورت ہے کہ علم اور طاقت کا رشتہ فطری اور منطقی نہیں، مثالی اور آئینہ یا لوہجیل ہے۔ یعنی کسی فطری مظہر یا سائنسی صورت حال کے علم کا لازمی اور منطقی مطلب، ان پر اجارہ اور اقتدار حاصل کرنا نہیں ہے اور۔ کسی شے پر اقتدار کا لازمی مفہوم اس کا علم رکھنا بھی ہے۔ اصل یہ ہے کہ کسی شے کا علم اس شے سے متعلق کئی اطراف واکرنا ہے۔ یہ اطراف ایک جانب خود اس شے میں جوہر میں تو دوسری جانب ثنات میں۔ ثنائی جانب ”کھلنے والی اطراف“ ہی میں علم اور طاقت میں رشتہ قائم ہوتا ہے۔ گویا وسیع معنوں میں یہ ثنائیت ہی ہے جو علم کو طاقت میں بدلتی یا علم سے طاقت حاصل کرتی یا علم کو اجارے کا ذریعہ بناتی ہے، مگر علم خود طاقت ہونا یا علم حاصل کر لینے کا مطلب اقتدار و اجارہ حاصل کر لینا ہوتا تو یکساں سائنسی و سائنسی علم رکھنے والے یکساں طور پر طاقت ور ہوتے اور یکساں طور پر عالمی معاملات میں طاقت کو یکساں انداز میں بروئے کار لاتے۔

اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً ایسا نہیں ہے تو اس کا صاف مطلب ہے کہ علم اور طاقت میں رشتہ ثنائی اطراف ہی میں استوار ہوتا ہے۔ واضح رہے کہ ثنائی اطراف میں اس نوع کا کوئی اصرار نہیں ہوتا کہ لازمی علم اور طاقت ہی کا رشتہ قائم کیا جائے۔ ثنائی اطراف میں تو بس رشتوں کی استواری کے امکانات ہوتے ہیں۔ کسی ایک امکان کی طرف توجہ کرنے اور بروئے کار لانے کا فیصلہ تو نقطہ نظر، حکمت عملی اور مقصد کے ہاتھوں ہوتا ہے۔ جتنا امکان علم کو طاقت سے جڑنے کا ہوتا ہے، اتنا ہی امکان علم کو آزادی، مجموعی انسانی عقلیت اور اخلاقی و روحانی ارتقاء سے وابستہ کرنے کا ہوتا ہے۔ گویا اشیاء و مظاہر کا علم خود کسی خاص بات کا تقاضا نہیں کرتا اور نہ ہی یہ علم کی لازمی و ادنیٰ خصوصیت ہے کہ وہ طاقت و تصرف کا ذریعہ یا آل کار بنے۔ مزے کی بات یہ ہے کہ ساری گزشتہ بھی یہی سچا ہوتی ہے۔ علم اس چھتری کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے جو بھیڑوں کو دیکھتے، جانوروں کو سدھانے، مشکل پہاڑی رستوں پر مسافروں یا بیٹوں کا سہارا بننے کی یکساں اہلی ہوتی ہے۔

غور کیجئے کہ مفکر کی پہلی بوجھنے یا اس کا علم حاصل کر لینے سے دو نتیجے برآمد ہوئے۔ ایڈی ہنس کی جان محفوظ رہی اور اہل ٹھیس کو مفکر کے عذاب سے نجات ملی۔ لیکن جب یکن اسطورہ کی تعمیر میں پہلے نتیجے پر توجہ اور دوسرے سے صرف نظر کرتا ہے تو گویا دو امکانات میں سے ایک امکان کا انتخاب کرتا ہے۔

ایک امکان علم کو آزادی سے جڑنے کا تھا، دوسرا علم کو طاقت سے۔ مفکر کے علم نے ایڈی ہنس کو طاقت اور اہل ٹھیس کو آزادی بخشی تھی۔ سوچنے کی بات ہے کہ ایڈی ہنس کا بادشاہ بننا یا بادشاہ بننا اہل ٹھیس کا سوت اور قید سے آزادی حاصل کرنا؟ شخص واحد کا سفید سیاہ کا مالک بننا اہم تھا یا انہو کثیر کا آزادی سے سانس لینا؟ لیکن اپنے تجربے میں یہ سوال نہیں اٹھاتا۔ اس کی نگاہ اس طرف اٹھی ہی نہیں کہ مفکر کے علم نے اگر ایڈی ہنس کے سر پر تاج شہی رکھا تو اہل ٹھیس کو قید و مرگ بے پایاں سے بہت بھی دی۔ اس کے نزدیک علم کا نفع طاقت ہے، آزادی اور نجات نہیں۔ طاقت ایک فرد کو ملی اور بے پایاں ملی جب کہ بہت اور آزادی ہزاروں لاکھوں کو ملی۔ اس طور علم اور طاقت میں جو رشتہ قائم ہوا، اس میں طاقت ایک مخصوص قلیت میں مرکوز ہوئی، جس کا نشانہ اکثریت بنی۔

متعدد امکانات میں سے کسی ایک امکان کا انتخاب اخلاقی معاملہ ہے نہ اس میں کوئی ماوریت ہے۔ یہ سیدھا سادا آئینہ یا لوہجیل معاملہ ہے۔ علم اور طاقت کا رشتہ بھی سرسختی طور پر آئینہ یا لوہجیل ہے۔

مورس لینے نے آئینہ یا لوہجیل کی وضاحت میں ایک اہم نکتہ یہ پیش کیا ہے کہ ”آئینہ یا لوہجیل کا جو ہر یہ ہے کہ یہ نہ سب اور تو ہم سے عام طور پر وابستہ جذبات کو ظنی سے جوڑ دیتی ہے“۔ ظنی میں جذبات کا کل ظل نہیں اور نہ سب اور تو ہم اندھے جذبات کے حامل ہیں۔ ظنی میں عقلی توجہات ہوتی اور نہ سب و تو ہم میں اندھی بے پناہ جذباتی اہلی اور طاقت ہوتی ہے۔ لہذا، آئینہ یا لوہجیل کو وجود میں لانے کا مطلب اہلی نگاہ ہونا ہے۔ ایک عقلی عنصر کو اندھے جذبات میں غرق کرنا ہے یا اندھے جذبات کی پٹ پر عقلی توجہ کی گرہ لگانا ہے۔ یہاں آپ نہ سب و تو ہم کے ساتھ قوم پرستی اور نسل پرستی کے جذبات کا اصرار بھی کر لیجئے۔ جب اہل آئینہ یا لوہجیل بنایا جاتا ہے تو اس کی عقلی توجہات بھی کی جاتے لگتی ہیں۔ ان کی بنیاد پر ایک یا قاعدہ فلسفیانہ نظام گھڑا جاتا ہے جو ہمیشہ غیر عقلی جذباتی اہلی رکھتا ہے۔ یہی صورت علم کو طاقت سے ہم رشتہ کرنے یا علم کو طاقت میں بدلنے کے ضمن میں ہوتی ہے۔ مفکر کی عقل پر حریف ایک نظر ڈالیے۔ ایڈی ہنس کے پاس علم تھا۔ وہ مفکر کی پہلی کی گرہ کشائی کا علم رکھتا تھا، مگر اس علم میں بجائے خود طاقت نہیں تھی۔ اس کے علم میں شہی طاقت مضمر نہیں تھی جو اسے اہل ٹھیس سے ممتاز کرتا تھا۔ یہ طاقت اہل ٹھیس کے اس توہم میں مضمر تھی کہ ان کا نجات دہندہ ہی ان کا بادشاہ ہوگا۔ گویا ایڈی ہنس کو شہی طاقت اہل ٹھیس کے توہم یا وسیع معنوں میں ان کے پھر کے علم سے حاصل ہوئی۔

اگر ہم نوآبادیات اور نوآبادیاتی سیاق میں یہ دیکھنے والے علم پر ایک نظر ڈالیں تو ہمیں یہ سمجھنے میں

دیر نہیں گنتی کہ اہل مہیس، ایشیا و افریقہ کی نوآبادیاں ہیں اور انہی نہیں یورپی آبادکار ہے۔ ایشیا و افریقہ، اہل
مہیس کی اس فلاکت کا شکار ہیں۔ یورپی آبادکار انہی پس کی طرح علم سے لیس۔ آبادکاروں نے ایشیا و افریقہ
کی ثقافت کو مفلس کی طرح پر اسرار سمجھا۔ ان کے اسرار کا علم حاصل کیا اور پھر ان مر لک کی ثقافت، عقائد
توہمت سے آگاہی حاصل کی۔ اسی علم اور آگاہی کے زور پر ان پر حکومت کی۔ گویا انھوں نے ٹھیک انہی پس
کی طرح، علم کو اپنی طاقت کا درجہ بنایا۔ نوآبادیوں کی فلاکت کو دور کرنے کا وسیلہ نہیں بنایا

نوآبادیاتی سیاق میں علم کا تصور سراسر مادی اور افادی ہے۔ اس سیاق میں کسی ایسے علم کی گنجائش نہیں
جسے برودست بردے عمل میں نہ دیا جاسکے یا جس کی بنیاد پر ایک حقیقی تبدیلی نہ پیدا کی جاسکے۔ یہ تبدیلی آبادکار
کے اپنے افادی نقطہ نظر کے تابع ہوتی ہے۔ اس نظر میں شمال ہندوستان کے انتظامی عہدے دار و بیوروکریٹ
کے یہ خیالات ملاحظہ کیجئے جو انھوں نے اپنی کتاب "The Popular Religion and Folklore of Northern India" (مطبوعہ
روایت، ایک نفاذ) میں لکھے ہیں

۱۸۸۳ء میں لکھے ہیں
اس کتاب کی تصنیف میں میرے پیش نظر دو مقاصد رہے ہیں۔ اول یہ کہ میں نے تمام افسروں
کے استعمال کے لیے ان دیہی لوگوں کے عقائد سے متعلق کچھ معلومات جمع کرنا چاہی ہیں، جن سے ان
افسروں کو واسطہ رہتا ہے۔ یہ کسی حد تک انہیں ان فلوں کی پر اسرار داخلی زندگی کو سمجھنے کے قابل بنائیں گی
جس کے درمیان رہنا ان کا مقدر ٹھہرا ہے۔ دوم، امید کی جاسکتی ہے کہ یہ تعارفی خاکہ اس ملک کے ان تعلیم
یافتہ مقامی لوگوں کو خصوصاً تحقیق پر مائل کرے گا جنہوں نے ابھی بہت کم ایسا لکھا ہے جس سے یورپی ان کی
اپنی دیہی برادری سے متعلق بھرپور اور ہمدردانہ علم حاصل کرنے کے قابل ہو سکیں۔ آخری یہ کہ چوں کہ میں
نے حقائق کی بنیاد پر نظریہ سازی کرنے سے زیادہ حقائق جمع کرنے کی کوشش کی ہے، لہذا مجھے امید ہے کہ
اس صفت میں یورپی ملاح کو جانے پہچانے اصولوں کی کچھ تازہ مثالیں ملیں گی۔

ڈاکٹر کرک کے یہ خیالات، نوآبادیاتی سیاق میں علم اور طاقت کے رشتے کی بیش تر سطحوں کو منکشف
کرتے نظر آتے ہیں۔ مثلاً دیہی اہم سطح یہ ہے کہ نوآبادیوں کے علم کے اکثر خالق وہ سرکاری عہدے دار ہیں
جنہیں مقامی لوگوں (یعنی میوڑ) سے واسطہ رہتا تھا۔ یورپی انتظامی افسر، میوڑ سے فاصلہ رکھنا بھی ضروری
سمجھتا تھا اور میوڑ کا مکمل علم بھی حاصل کرنا چاہتا تھا۔ اس میں گریز اور کشش کے باہم مخالف جدوت تھے۔
اگرچہ کشش میوڑ کے لیے فی ذلہ نہیں، ان کے علم کے لیے تھی۔ یہ انتظامی افسر سیاح تھے۔ عمومی انسانی

تجسس کے حامل افسر، جنہیں میوڑ کا "میر یورپی" اور انہی طرز زندگی حیرت میں مبتلا کرتا ہو اور وہ ان کے
بارے میں گہری دلچسپی کے ساتھ زیادہ سے زیادہ جاننے کی آمدور دیکھتے ہوں۔ حقیقت یہ ہے کہ انتظامی افسر
سرتاپا "کولوناٹرز" تھے۔ ان کی رو میں عمومی انسانی تجسس اور آگاہی کی بے غرض طلب سے بے قرار نہیں
تھیں، مگر ایک اور قسم کی جستجو ان کے ذہنوں میں مسلسل کھد کھد کرتی رہتی تھی جسے ایک آبادکار تو سبچ پسند اور
اقتدار پسند کی جستجو قرار دیا جاسکتا ہے۔ وہ نوآبادیوں سے متعلق ہر چھوٹی بڑی تحصیل، ان کے جغرافیہ،
آبادی، ان کے عقائد، توہمت، اس کی تاریخ، سیاست، معاشرت، ادبیات، ان کے عمل طرز زندگی، اس کی
ثقافت کی جملہ سطحوں کا علم حاصل کرنا چاہتے تھے۔ انہیں انہی طرح معلوم تھا کہ یہ علم، طاقت میں بہ لے کا
دو گونہ امکان رکھتا ہے۔ کولوناٹرز کی طاقت اور میوڑ کی طاقت۔ انہیں ان دونوں سے ایک امکان کے انتخاب
میں کبھی وقت پیش نہیں آئی۔ ذہنی کرک کہ جب لگی لپٹی رکے بغیر یہ کہتے ہیں کہ انھوں نے شمال ہندوستان کے
دیہی میوڑ کے عقائد اور توہمت کو برطانوی انتظامی افسروں ہی کے لیے جمع کیا ہے تاکہ وہ ہندوستانیوں کی پر
اسرار داخلی زندگی کا علم حاصل کر سکیں تو وہ اس علم کو کولوناٹرز کی طاقت بنانے کا اعلان کرتے ہیں۔

یہاں بعض باتیں خاص طور پر توجہ طلب ہیں۔ ایک یہ کہ حکومتوں کی پر اسرار داخلی زندگی یا ان کے
عقائد اور توہمت کا علم انتظامی افسروں کے کیوں کر کام آسکتا ہے؟ یہ سوال ہندوستان سمیت بیش تر ایشیائی
ممالک میں نافذ کردہ نوآبادیاتی نظام کی منفرد خصوصیت کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ حکومتوں کی پر اسرار داخلی
زندگی کی جستجو ہی وقت ہو سکتی ہے جب آبادکار حکومتوں کو قابو میں رکھنے کے لیے طاقت کے قصبہ دار، استعمال کا
راستہ ترک کرتا ہے۔ سرتاپا آبادکار، جاہ پرست اور اقتدار پسند ہونے کے ناطے، حکومتوں پر ہمہ جہت قبضہ
چاہتا ہے۔ ان کے باطن میں پیچھے چھوڑنے کی آگ سے خود کو برابر بچانا چاہتا ہے، مگر اس کے لیے وہ
طاقت کی دوسری صورتوں کو کام میں لاتا ہے۔ حکومتوں کی پر اسرار داخلی زندگی کو جانے کا مطلب، ان کے
وجود کی پینل کو جاننا ہے۔ ان کی طاقت اور کم زوری کے نتائج کا علم حاصل کرنا ہے۔ نیز یہ جانتا ہے کہ کم زوری
کا احتمال کیسے کیا جاسکتا ہے اور طاقت کو ابھرنے سے کیسے روکا جاسکتا ہے۔ گویا آبادکار سمجھتا ہے کہ اگر وہ
میوڑ کے وجود کی پینل پر چڑھ لے گا تو وہ اس کی گرفت میں رہے گا۔ دوسرے معنوں میں آبادکار کا خیال ہوتا
ہے کہ مقامی لوگوں پر ایک ہمہ جہت قسم کی ماکیت کے لیے ضروری ہے کہ ان کی ثقافت کا مکمل اور پورے
حوالے سے مستند علم حاصل کیا جائے۔

ثقافت کی تین سطحوں کی باہم نشان دہی کی گئی ہے۔ ایک رندہ ثقافت، جسے کسی سماج کے افسر

کسی خاص لمحے میں جی رہے ہوتے ہیں۔ ثقافت کی یہ سطح، اپنے پانی کی طرح ہوتی ہے۔ لہذا اس تک رسائی اسی خاص لمحے میں ہو سکتی ہے۔ دوم محفوظ کئی ثقافت، جسے تحریری، نوشتی، صوتی کسی بھی طریقے سے محفوظ کر لیا گیا ہو۔ اس میں آرٹ کی مختلف صورتوں سے لے کر روزمرہ زندگی کا کوئی بھی ثقافتی مظہر شامل ہو سکتا ہے اور ان کا تعلق کسی بھی زمانے سے ہو سکتا ہے۔ سوم منتخب روایات کی ثقافت۔ ایک اعتبار سے یہ ثقافتی سطح مثالی ہوتی ہے، جس میں مطلق اور آفاقی اقدار کو منتخب اشخاص کی زندگیوں اور کاموں میں تلاش کیا جاتا ہے۔ یہ ثقافتی سطح خود کو لازمی حقیقت کے طور پر پیش کرتی ہے۔ ثقافت کی یہ تینوں سطحیں کم و بیش ہر ثقافت میں موجود اور باہم مربوط ہوتی ہیں۔ انہیں مربوط کرنے کے لیے کوئی پراسرار دھماکا نہیں ہوتا، بل کہ بعض عوامل اور محاصرے ہیں جو ایک ثقافتی سطح کو دوسری سطح سے جوڑتے ہیں۔ مثلاً زندہ ثقافت کی سطح پر، کچھ اندازیں، آئیڈیالوجیکل یا فوری سیاسی ماحول کے تحت فیصلہ کیا جاتا ہے کہ کن ثقافتی عناصر کو محفوظ رکھنا، اور کون سی ثقافتی روایات کی بنیاد پر مثالی ثقافت کا تصور وضع کرنا ہے۔

نوآبادیات میں محرم ملک کی ثقافت کی ان تینوں سطحوں کا علم حاصل کیا جاتا ہے۔ اس علم کے حصول میں یورپی آبادکار اور یورپی اہل علم یعنی مشرق دونوں دلچسپی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ دونوں کی دلچسپی کا محرک اور دلچسپی کی سطح ہمیشہ یکساں نہیں ہوتی۔ بعض اوقات ایک ہی شخص منتظم اور مشرق ہوتا ہے اور کبھی دونوں الگ ہوتے ہیں۔ بہر کیف آبادکار یا منتظم نوآبادیاتی نظام کی کل کا اہم پرہ ہونے کی وجہ سے عملیت پسند ہوتا ہے۔ اس کے لیے محرم ملک کی ثقافت کے کسی علم کا تصور تک کرنا محال ہے جسے وہ براہ راست اپنے انتظامی امور میں کام میں نہ لائے۔ وہ گریڈ تیار کرے، مردم شماری کرے، تعلیمی رپورٹیں تیار کرے، حکایات و اساطیر جمع کرے یا زبانوں کی قواعد اور لفاظی مرتب کرے، اس سب کو وہ دستِ تر انتظامی عمل کا حصہ سمجھتا ہے۔ گوہا اس سارے علم کو وہ درست طاقت میں بدلتا ہے، جب کہ یورپی اہل علم یا مشرق، نوآبادیاتی ملکوں کی ثقافت کی تحقیق کی بنیاد پر ایک یا علمی کلامیہ (ڈسکورس) تشکیل دیتا ہے۔ بلاشبہ آبادکار اس علمی کلامیہ سے استفادہ کرتا ہے اور یہ باور کرنے کی سعی کرتا ہے کہ آبادکار اور مشرق میں مقاصد کی سطح پر کوئی فرق نہیں۔ دونوں ایک ہی پیراڈائم علم اور طاقت میں گہرا رشتہ ہے۔ کے تحت کام کرتے ہیں، تاہم دونوں ایک ہی شخصیت کے دو نام بہرحال نہیں ہیں۔ پہلا بڑا فرق یہ ہے کہ آبادکار کے برعکس مشرق عملیت پسند نہیں ہوتا۔ دوسرا قابل ذکر فرق یہ ہے کہ آبادکار ثقافتی حقائق کو معروضی انداز میں جمع کرتا ہے، جب کہ مشرق ثقافتی حقائق کا لازماً تجزیہ کرتا، تعبیر کرتا اور نتائج اخذ کرتا ہے۔ ان کے بغیر کلامیہ وجود

ہی میں نہیں آ سکتا۔ ایک اور اہم فرق یہ ہے کہ آبادکار زیادہ سے زیادہ معاصر، زندہ ثقافت کے علم سے دلچسپی کا مظاہرہ کرتا ہے اور مشرق کا بیش تر سرکار محفوظ کئی گئی اور مثالی ثقافت سے ہوتا ہے۔ وہ مشرق کی ان کلاسیکی زبانوں (اور ان کے روایات) کے مطالعے میں نسبتاً زیادہ سرگرم ہوتا ہے جو معاصر، زندہ ثقافت میں حقیقی عملی کردار نہیں رکھتیں۔

ما بعد نوآبادیاتی مطالعہ اس سوال سے اعراض نہیں کر سکتا کہ آبادکار ہو یا مشرق وہ نوآبادیوں کے جس ثقافتی علم کا ذمہ لگاتے ہیں وہ کس قدر حقیقی، غیر جانب دار اور شفاف ہوتا ہے؟ یہ علم کہاں تک ایڈیٹائی و افریقی ثقافتوں کی حقیقی ترجمانی کرتا ہے؟ اس سوال کا عمومی جواب تو یہ ہے کہ کوئی ثقافتی یا سماجی علم یہ غیر جانب دار ہوتا ہے نہ شفاف۔ ثقافت کی حقیقی ترجمانی، علمی حلقے کا وہ خواب ہے جو ان زبانوں میں دیکھا گیا، جب اہل علم اس گمان میں مبتلا تھے کہ زبان ایک شفاف میڈیم ہے، زبان کسی بھی حقیقت کو داخلی ہو یا خارجی، بیحد پیش کرنے پر قادر ہے۔ یہ گمان بیسویں صدی میں ٹوٹ گیا۔ نئے فلسفہ فسان کے زیر اثر زبان کو ایک ایسا میڈیم سمجھا جانے لگا جو انسان اور سماج کی داخلی و خارجی حقیقتوں کو خود اپنے قوانین اور رسمیات کا پسند بنا کر پیش کرتی ہے۔ لہذا وہ ترجمانی نہیں کرتی، حقیقت کو تشکیل دیتی ہے۔ زبان سے پہلے اور زبان سے باہر موجود حقیقت، اور زبان میں ظہور اور تشکیل پانے والی حقیقت میں فاصلہ موجود رہتا ہے۔ چنانچہ عمومی سطح پر ڈیو کوک یا حکایات پنجاب (Tales of the Punjab) کے مرتب آرسی ٹیبل کے لیے ممکن نہیں تھا کہ وہ شمالی ہندوستان اور پنجاب کی اساطیر اور حکایات کو ٹھیک اسی طور پیش کریں، جس طور ان علاقوں کے ہندو، سکھ اور مسلمان ان کہانیوں کو اپنے باطن میں بیٹے ہیں۔ معانی و اقدار کی اس نو کو گرفت میں لینا آبادکار یا کسی مشرق کے لیے ناممکن تھا جو ان کہانیوں نے ہندوستان کے باطن میں چکا رکھی تھی۔ تاہم یہ واحد وجہ نہیں جو زیر بحث ثقافتی علم کو جانب دار اور غیر شفاف بناتی ہے۔

آبادکار اور مشرق جب نوآبادیاتی ملکوں کا ثقافتی علم "تشکیل" دیتے ہیں تو گویا ایک مہم گر پرستی انداز میں یہ اعلان کرتے ہیں کہ افریقہ، مشرق کی ثقافتی ترجمانی کی ذمہ داری ان کے کاندھوں پر ہے۔ یہ اعلان اس مفروضے کے بغیر ممکن ہی نہیں کہ افریقہ اور مشرق گونگے ہیں۔ اس اعلان ہی میں بڑا دیون اور نیز کی جہالت و بے ماندگی کا اثبات اور ان کی حقیر کا جذبہ موجود ہوتا ہے۔ اس جذبے کا کھڈا اظہار، ہمیشہ یورپیوں کی مذکورہ ذمہ داری کے علی رطلان اظہار کے ظاہر میں ہوتا ہے۔ ہندوستان کے شمال مغربی صوبہ جات کی تاریخ، لوک روایت اور نسلی تقسیم سے متعلق ہماری اہم اہلیت کی کتاب کو از سر نو مرتب کرنے

و اسے جان بھر کے یہ الفاظ طے کیجئے جو انھوں نے مذکورہ کتاب کی حوالہ ازل سے پیش لفظ میں لکھتے ہیں
 "تاہم اسے اس کے ذریعے اور اپنی مہارت اور استقامت مزاج کے سپرد کیا جاسکتا ہے کہ وہ سب قاتل
 کریں وقت کے لیے نئے چھپے دستکزدوں سے ایک کامل مجسمہ تعمیر کریں۔"
 جان بھر کے لفظوں میں کہتے ہیں کہ ہندوستان کے پاس خود اس کی مرتب تاریخ ہے۔ منظر تاریخی
 علم۔ انھیں اس بات کے واضح اعلان میں بھی عارض نہیں کہ ہندوستان اپنی ہی تاریخ کو مرتب کرنے اور اپنی ہی
 ثقافت کا منظم علمی بنیاد بنانے کی سرے سے اہمیت ہی نہیں رکھتا۔ ان کے کچھ اظہار اور واضح مصرع
 میں بھی ہندوستان کی شدید دست بردار ہے۔ نیز ہندوستان کی "تاریخی" کامل بھی "صرف یورپ کے پاس
 وہ مہارت اور مزاج کی حقیقت ہے جو تاریخ، ثقافت کی تحقیق کے لیے زبیں ضروری ہے۔ نیز یورپ کو
 اس اعتبار پر غور کرنے کا پورا حق ہے۔ وہ اس مہارت اور استقامت مزاج کو ہندوستان میں منتقل کرنے کے
 اس قدر حوصلہ خیز نہیں کہ جس قدر وہ ان کے دل پر ہندوستان کی تاریخ و ثقافت کا منظم علم پیدا کرے
 کے قابل سمجھتے ہیں۔ وہ یورپی حقیقی مہارت کو وہ دھاری تواریخ کی طرح استعمال کرتے ہیں۔ ایک دھار
 وادیاتی ہندوستان کی کسی ہنر، گوشتے ہیں اور تاریخی کی گرد پر وار کرتی ہے۔ اور یہ وار اس سے
 گہر پہنچتا ہے، جس لئے یورپیوں بھی مہارت کے فقدان کا شدید احساس ہوتا ہے اور دوسری دھار سے
 ذریعے خاص اقتصادی اور اقتصادی مقاصد کی فصل کاٹی جاتی ہے۔ ہنری ایم بیٹ نے مذکورہ کتاب کورٹ
 آف ڈائریکٹرز کی ہدایت پر یورپی مقاصد کی خاطر ۱۸۴۳ء میں مرتب کی تھی۔ کتاب میں شاہ مغربی
 صوبہ جات کے صدر و ذرف رجیڈ کاٹھن صوبہ جات کی حکومت کے نام خط، مجرورہ ۹ فروری ۱۸۴۳ء، بھی
 نقل کیا گیا ہے۔ خط میں صاف لکھ گیا ہے کہ جوڑنے ایبٹ کے تحقیقی کام کو یہ نظر غائر دیکھا ہے اور اسے
 کورٹ آف ڈائریکٹرز کی ہدایات کے عین مطابق پڑھا ہے۔

اس بات میں شک کی دراگھٹ نہیں رہتی کہ یہاں علم اور حقائق میں بلا واسطہ رشتہ موجود تھا۔
 ایبٹ نے مالی، زرعی، نقلی اور ثقافتی اصطلاحات کی وضاحتی فرہنگ، برطانوی انتظامی مہدے والوں ہی کے
 لیے مرتب کی تھی۔ اس تحقیقی کام کے مشاوریہ کا تھیں ایسٹ انڈیا کمپنی کے کورٹ آف ڈائریکٹرز نے متعین
 کیا تھا۔ جہاں تک اس کتاب کے علم کے غیر جانب دار، معروضی اور شفاف ہونے کے سواں کا تعلق ہے تو
 اس کا جواب اس تحقیقی حیرانہ نم میں موجود ہے جسے اس کتاب کی تالیف میں راہنما بنایا گیا ہے۔

یہ اقوال معشوق کے انتخاب، مواد کے حصول و ترتیب، مواد کی پیش کش کے طریقے، سب پر اثر دار

ہوتا ہے۔ یورپی۔ دکاروں نے باہمہ مست کو جسے کے عریاتی ظریات سے، خود ثبوت کے جوہر
 سے کام لیا ہے۔ ثبوتی ثنائی معیار کو طبعی معیار کی طرح مستقل و مطلق تو میں سے حاصل کیا جاتی ہے۔
 اس کے نزدیک دونوں کا سائنسی علم حاصل کیا جاسکتا ہے۔ اس کے مستقل قوانین کو سمجھا جاسکتا ہے اور انھیں سمجھ
 کیا جاسکتا ہے۔ ہذا ثبوتیت کے پیرائے کی ہوا پر ثنائی معیار کا اس مقصد کی خدمت پر اسی طرح
 اجارہ حاصل کرنا اور اسے تغیر کرنا جس طرح طبعی مظاہر کے، علمی قوانین کی تفسیر سے یہ پتہ چلتا ہے اور
 اپنے مقاصد کے تحت ہونے کا رانا ہے۔

یورپی آبادکاروں نے افریقا و ایشیا کے سائنسی معیار کے سامنے پر عیسوی قوی کی جس میں اجارہ دار
 نقطہ نظر سے قوت موجود تھی۔ آبادیوں کی ثقافت کے مجموعی تصورات کائنات کو سمجھنے سے انھیں انہی تھی۔ ہر
 سکتی تھی۔ یہ خیال کرنا بھی سرسری حقائق سے آبادکار دور دراز طبعی یورپی فطرت میں محض علمی ہی اس نے
 "تھے۔ ان کے نزدیک غلو ملکوں کے وہ ثقافتی ادارے، تصورات، عقائد، توہمات قاتل رکھتے تھے جو ان
 ملکوں کے باسیوں سے (۱) براہ راست بارانہ کو ممکن بناتے تھے (ب) ان میں چوتھے دانتے تھے (پ)
 ان کے یہاں یورپی راہ یہ نظر سے غیر عقلی نہ تھے، (ت) انھیں نابل، وحشی، غیر مذہب ثابت کر کے کی
 انھوں بنیاد بن سکتے تھے (ث) جن سے گہری جذباتی و انگلی پائی جاتی تھی۔ لہذا اور بظاہر (حس و عقلی مطلب
 عاموں کی رہا ہے) کو سمجھ گیا انھیں گراہی و فرقہ دار۔ مہموم دیا گیا۔ سادگی اعتقادات اور سادگی
 حکایت کو خاص طور پر مرتب کیا گیا، جو نیوڈ کو گروہی سطح پر ایک دوسرے کے خلاف صف آرا کرتی تھیں اور
 انھیں کامل، وحشی اور عقل دشمن ثابت کرتی تھیں۔ اس سب کے بعد نیوڈ کو کامیاب میں رکھنا نہایت مشکل تھا۔
 سانی، مذہبی اور نسلی فرقہ داریت اہلکار نے کے بعد و قوی وحدت پیدا ہوئی تھی جو تمام نیوڈ کو یورپی
 آقاؤں کے خلاف ایک صف میں لا کر آ کر سکتی تھی۔ اسی طرح انھیں کامل اور وحشی ثابت کر کے کے بعد
 پائیس، جبل اور علیہ کے اداروں کا جواز خود بخود نکل آتا تھا۔

ثبوتیت کا پیرائے "یورپی آبادکار علم" کی توجہ اس جانب مبدل ہوئے ہی سیں دیتا تھا کہ ان
 ثنائی مقبر غیر عقلی میں ہوتا۔ جس ثنائی رسم کو ایک خطے کے لوگ اجتماعی رضامندی اور خوشی سے تسلیم و تسل
 بھام دیتے تھے۔ رہے ہوں وہ بہ ظاہر سکتی ہی غیر عقلی اور خدا مانہ جو حقیقتا نہ جوار رکھتی ہے۔ وہ ان لوگوں
 کی سماجی اور داخلی زندگی میں بعض ایسے معانی کی جوت چمکتی ہے، جسے صرف وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں۔ یہاں
 اس سماجی رسوم سے بحث نہیں جو صریح طور پر ظاہر نہ ہوتی ہیں۔ ان کی اصطلاح کی ضرورت سے کوئی واروں

ہی اٹھ کر سکتا ہے۔ یہاں ان ثقافتی رسیات کا ذکر مقصود ہے جس کے درپے لوگ ارتقائی تجربات سے گزرتے ہیں اور اپنی زندگیوں سے مددگار بن جاتے ہیں۔ یورپیوں نے بالعموم ثقافتی مطالعات میں ان معانی کی جستجو کی تھی۔ چونکہ وہ ثقافتی مظہر کو طبی مظہر کی طرح میکا کی سسٹم خیال کرتے ہیں جس کے قوانین کو سمجھ کر اس پر اجارہ حاصل کیا جاسکتا ہے، اس لیے وہ ثقافت کے زندہ اور رواں دواں معانی کو دھندلے میں نہیں لاتے۔ یہ عمل ثقافت کو مسخ کرنے کا ہوتا ہے۔ اس امر کی ایک مثال ڈیلیو کرک کے یہاں ملاحظہ کیجئے۔ وہ اپنی کتاب میں قیروں اور سیدوں پر نوٹ تحریر کرتے ہیں۔ یہ نوٹ ہندوؤں کے مذہبی عقائد اور رسوم سے متعلق اندراجات کے بیچ درج کیا گیا ہے۔ نوٹ کے لیے اس مقام کا انتخاب معنی خیر ہے۔ کرک کے مطابق، پیر عموماً مسلمان ہوتے ہیں مگر مسلمان اور چلی دات کے ہندو بڑا امتیاز ان کی پوہا کرتے ہیں۔ یہاں ایسے متعدد برگ، صوفیا موجود ہیں جو ہندو عقیدے کے بدترین دشمن تھے مگر اب ہندو انہیں پوجتے ہیں۔ ساف ظاہر ہے کہ کرک ٹھیک اس ثقافتی ادارے کو نشانہ بنا رہے ہیں جس سے ہندوستان میں مذہبی ہم آہنگی کو فروغ دیا تھا۔ صوفیانے مذہب، رنگ، نسل، زبان کے امتیازات کی نفی کی تھی اور ایک انسانی برادری کی ثقافت پیدا کی تھی۔ کرک اس معنی کو خاطر میں نہیں لاتے۔ وہ اس پہلو کی طرف متوجہ ہی نہیں ہوتے کہ آخر کیوں کر ہندو اپنے مذہبی عقیدے اور مسلمانوں سے اس کے فرق کو قائم رکھتے ہوئے صوفیائے ملتوں اور عبادوں پر گہری قلبی عقیدت کے ساتھ حاضری دیتے اور ان کے ترغیب کا تجربہ کرتے۔ اگر کرک اس سوال پر دھیان دیتے تو وہ مسلمان صوفی کی پیدا کردہ واحد انسانی برادری کی ثقافت کی تھاد کو پانے میں کامیاب ہوتے، مگر ظاہر ہے وہ اپنے اس مقصد میں ناکام ہوتے جو انہیں ہندوستان کے ثقافتی مطالعے سے حاصل کرنا تھا۔ یہ اسی مقصد کا دباؤ تھا کہ وہ حاضری کو پوجا قرار دیتے ہیں۔ صرف چلی دات کے ہندوؤں کا ذکر کرتے ہیں جنہیں ادنیٰ دات کے ہندو اپنی خاک پا سے بھی کم تر خیال کرتے ہیں اور تمام ہندوؤں کو یاد دلاتے ہیں کہ جن بزرگوں کے مزاروں پر وہ خشوع و حضور سے شریک ہوتے ہیں، وہ تو ان کے عقیدے کے بدترین دشمن تھے (کرک نے اس بزرگوں کے نام نہیں بتائے) اپنے دشمنوں کے پاس عقیدت سے حاضر ہونے سے بڑھ کر ”بے عقلی“ کیا ہو سکتی ہے! اس طرح ثقافت کا ایک مسخ شدہ، نیپا نیپا گھڑ کے طاقت حاصل کی گئی۔

کسی ثقافت کی تھاد کو پانے اور اس کی بنیادی سادھت کا علم حاصل کرنے کا مطلب، اول اس انسانی مساجی کو سمجھنا ہے جو کائناتی قوتوں سے ربط و ربط قائم کرنے کی خاطر کی جاتی اور تاریخی عوامل کو اپنے مقاصد

کے تحت اعلیٰ کی نیت سے انجام دی جاتی ہیں، دوم تلف اور متون انسانی تجربات میں عقلی سطح پر شریک ہوتا ہے، جب کہ کسی ثقافت کے منتخب حصوں کو معرض تحقیق میں لانے اور نتیجے میں اس ثقافت کا مسخ شدہ نیا پیسہ وضع کرنے کا صریح مقصد اس پر اجارہ حاصل کرنا ہے۔ اسی مقصد کے حصول کا ایک ذریعہ نوآبادیاتی باشندوں کی اساطیری تصویر بنانا ہے۔ اس کا پہلا کام افاندہ یہ ہے کہ یہ تصویر آبادکار کے تمام اقدامات کو براہ قرار دیتی ہے۔ گویا آبادکار کے ضمیر میں انسانی اقدار کا تصور موجود ہوتا ہے جو اس کے احتمالی اور طامانہ اقدامات پر روک ٹوک کر سکتا اور نتیجتاً اس کے نوآبادیاتی مقاصد کے لیے خطرناک ثابت ہو سکتا ہے۔ اس تصور کو نوآبادیاتی باشندے کی اساطیری تصویر بنا کر رائل کر دیتا ہے۔ اساطیری تصویر بالعموم شوخ اور واضح ہوتی ہے اور اقدار کا تصور مبہم ہوتا ہے، اس لیے جلد ہی رائل ہو جاتا ہے۔ اس اساطیری تصویر کے مطابق نوآبادیاتی باشندہ ناقابل یقین حد تک کامل ہوتا ہے۔ کارزار زندگی میں کامل کے ساتھ ”حسن سلوک“ یہ ہے کہ اس سے جسمانی مشقت لی جائے، مگر وحش کرے تو سراری جائے۔ تھانے، پولیس، جیل کا نظام کاہوں ہی کے لیے ہے۔

یہ تصویر دراصل آبادکار اور مقامی باشندے کی محویت پر استوار ہوتی ہے۔ آبادکار جن خوبیوں سے متصف ہوتا ہے، مقامی باشندہ انہی سے محروم ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں آبادکار پہلے اپنا بلند تصور قائم کرتا ہے پھر اسی تصور کے متوازی مقامی باشندے کی تصویر بناتا ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ خوبیوں اور خاسوں کا تصور جسمانی اور ذہنی دونوں کی تقسیم کے تصور پر استوار ہوتا ہے۔ اساطیری تصویر کے مطابق مقامی باشندہ محض جسمانی وجود ہے جب کہ یورپ ایک ذہنی ہستی ہے۔ مقامی شخص کہیں تو بالکل جانور ہے۔ مقامی باشندہ سخت ترین محنت مزدوری اور زیادہ سے زیادہ معمولی ملازمت کا اہل ہے، جب کہ یورپی آدمی اعلیٰ انتظامی عہدوں سے لے کر بلند فکری و تخلیقی کارنامے انجام دیتے کی مصداقیت سے بلا مال ہے۔ نوآبادیاتی نظام میں اگر مقامی باشندہ فکری و تخلیقی سرگرمی انجام دیتا بھی ہے تو اسے یورپی سرگرمیوں کے مقابلے میں معمولی درجہ دیا جاتا ہے۔ اس سرگرمیوں کو غیر مہذب ذہن کی سرگرمیاں قرار دیا جاتا ہے۔ جس طرح کامل کی اصلاح کے لیے تھانے اور جیل کا نظام ہوتا ہے، اسی طرح ان غیر مہذب لوگوں کی ذہنی سرگرمیوں کی اصلاح کے لیے تعلیمی تحریک شروع کی جاتی ہے۔

مرسید نے اپنے مضمون ”نئی تہذیب“ میں اس جانب اشارہ کیا ہے

[یورپ] کہتے ہیں کہ ہندوستانی ہند کے سوائے ہیں جو چوڑی کے مل زمین پر بیٹھے ہیں۔ ہند کے موافق کھانے میں

ہاتھ سان کر ہاتھ سے کھانا کھاتے ہیں۔ کوئی چیز ان کی معاشرت میں نہیں ہے۔ وحشیوں سے کسی قدر بہتر ان کا لباس ہے۔ کوئی قلعہ اس کے مقابلہ میں جو جنگی وحشی ہندو قومیں اب تک پہنچتی ہیں۔
نوا آدیاتی باشندے کی اساطیری تصویر میں اسے وحشی، گنوار، غیر مہذب تو دکھایا ہی جاتا ہے، ان تہذیبی حاصلات سے بے نزار بھی ثابت کیا جاتا ہے جو یورپی ہیں۔ یعنی اسے یورپی سائنس، فلسفے اور آرٹ کے ذوق و خواہش سے قلمی بھی دکھایا جاتا ہے۔

مجموعی طور پر اساطیری تصویر میں مقامی باشندے کو انسانی اوصاف سے تہی (Dehumanized) دکھایا جاتا ہے اور ظاہر ہے، انسانی اوصاف سے مراد وہ اوصاف ہیں جن کا مظاہرہ بالغ یورپی آدمی اپنے فکر و تخلیق اور انتظامی امور میں کرتا ہے اور جنہیں خود سے منسوب کرتا ہے۔ مقامی باشندے کو بچہ یا جانور سمجھا جاتا ہے۔ یعنی اسے کبھی فرد نہیں سمجھا جاتا جو دنیا و کائنات کا تجربہ ایک الگ و خود مختار وجود کے طور پر کرتا ہو، موجود سے اور ارد گرد سے آگاہ ہو، نیز جو خود سوچنے اور فیصلے کرنے کا اہل ہو۔ وہ یا تو ایک تجرید ہوتا ہے یا محض ایک شے۔ البرٹ مئی کے مطابق ”وہ ہشکل ایک انسانی وجود ہے، وہ تیزی سے ایک شے بننے کا رجحان رکھتا ہے۔“ چوں کہ وہ ایک شے ہے، اس لیے اس کی طرف کوئی بڑی ذمہ داری بھی نہیں، چوں کہ وہ ایک تجربہ ہے، اس لیے اس کی کوئی رائے بھی نہیں۔

یہ سوال اٹھاتا ہے معنی ہے کہ آیا غلام ملکوں کے باشندے واقعی کاہل، گنوار، اور وحشی ہوتے ہیں یا انہیں ایسا دکھایا جاتا ہے؟ آبادکار اپنے سیاسی و انتظامی معاملات میں مقامی باشندے کو قابل ذکر اہمیت نہیں دیتے۔ وہ اپنے اعلیٰ انتظامی اداروں میں شمولیت یا ملازمت کی ایسی کڑی شرائط عائد کرتے ہیں جن پر مقامی باشندے پورے اتر ہی نہیں سکتے۔ وہ سرکاری ملازمت کے لیے اس وقت انگریزی کی شرط لاگو کرتے ہیں جب انگریزی کی تعلیم کے ادارے موجود نہیں ہوتے یا بعض وجوہ سے انگریزی سے معاشرت موجود ہوتی ہے۔ وہی طرح وہ جس قسمی نظام کو رائج کرتے ہیں، اس کے وسیع انسانی مقاصد جیسے خود آگاہی، تجزیہ ذات، آزاد نگری، اپنے ذہنی وسائل سے مسائل کو سمجھنے کی اہلیت پیدا کرنا۔۔۔ کو سامنے نہیں رکھا جاتا۔ چنانچہ مقامی باشندے، انسان کی حیثیت سے جن فطری صلاحیتوں سے متصف ہوتے ہیں ان کے اظہار و نشو و نما کے مواقع مسدود ہوتے یا نہایت کم ہوتے ہیں، اس لیے وہ رفتہ رفتہ آبادکار کی بنائی گئی تصویر کے مطابق ڈھلتے جاتے ہیں۔ ایک اور سبب سے بھی نوا آدیاتی باشندے ہندوؤں کی مثل ہوتے ہیں۔ آبادکار کا واسطہ زیادہ تر ان معمولی ملازمین سے رہتا ہے جنہیں جوتوں سمیت آبادکار کے بیڈ روم، ڈرائنگ روم یا دفتر میں

آنے کی اجازت نہیں ہوتی، جن کے لیے لازم ہوتا ہے کہ وہ اپنے آقا سے سر جھکا کر مدد و چہ اکسار سے نہایت مختصر مات کریں، جن پر یہ فرض ہوتا ہے کہ وہ صاحب کے راستے میں نہ آئیں۔ گل کر سٹ نے، جسے ”حسن اردو“ قرار دیا گیا ہے، انگریزی افسروں کو ”ہندوستانی“ (اردو) سکھانے کے لیے جو مکالمات تحریر کیے، ان میں ہندوستانیوں کی یہی اساطیری تصویر پیش کی گئی ہے۔ تمام مکالموں میں انگریز حاکم اور ہندوستانی ایک معمولی ملازم اور خدمت گار ہے۔ وہ ایک ”ہندو“ کی طرح بے نام، عزت نفس سے محروم اور محض اپنے آقا کی پیچم چاکری پر مامور ہے۔ صرف ایک مکالمے سے اقتباس دیکھیے ۱۳

خدمت گار ہاتھ منہ دھونے کا پانی لاؤ۔

مسواک منجھن دو۔

دیکھ کتنا دن چڑھا ہے۔

خداوند گھڑی تین ایک آیا ہے۔

کہاں، ایک جوڑا کپڑا لاؤ۔

ٹوپی اور کرتی کو بھانڈو۔

بال ہٹاؤ۔

سوزے کانٹوں سمیت دو۔

گھوڑے پر زین باندھی ہے کہ نہیں؟

گازی تیار کرو۔

اس قسم کا طرز عمل اختیار کر لینے کے بعد آدمی کہاں پائی رہتا ہے، جس کے لیے لاری و جودی شرط خود آگاہی اور عزت نفس ہے، وہ ایک ہندو ہی کی طرح کرب دکھائے چلا جاتا ہے۔ آبادکار ان کرتبوں کو دیکھ کر (جن کے مظاہرے پر وہ مقامی لوگوں کو مجبور کرتا ہے) ضمیر کی خشش سے آزاد ہو جاتا ہے اور وہ بے دریغ ہندوؤں کو دو ٹکڑوں کے ٹکڑے اٹھا کر دارا کرنے اور اہت بے وقت پھٹکار سے اور معمولی خط پر سرا جھیلنے پر آمادہ کرنے میں کام یاب ہوتا ہے۔ عزت نفس کے جاتے رہنے سے مزاحمت کے جذبات کی جگہ بیٹے میں برف کی بسل لے لیتی ہے۔ اس طور اساطیری تصویر، طاقت کے حصوں اور طاقت کی کار فرمائی کا دور ذریعہ ثابت ہوتی ہے۔

اساطیری تصویر کا کردار یہیں ختم نہیں ہو جاتا۔ ازل و ازل یہ تصویر مقامی ثقافت کے اظہار سے اور ایک طرف

فکر کی بعض طرزوں کو یورپی اور مغربی قرار دیا۔ ادبیات، فنون، سائنس، فلسفہ، انسانی حاصلات ہیں اور جن اذہان نے انھیں جنم دیا، انھوں نے عمون خود کو کراہی کے شہری قرار دیا، مگر نوآبادیاتی نظام میں ان انسانی حاصلات کو نسل اور جغرافیائی راویوں سے دیکھا گیا۔ چنانچہ جدید سائنسی فکر اور جدیدیت کو یورپی مظہر قرار دیا گیا اور جب حکومتوں کی خصوصاً تاریخ، تہذیب اور ادبیات کا مطالعہ کیا گیا تو انھیں "جدید یورپی سائنس" فکر اور "جدیدیت" سے محروم پایا۔ اس محرومی کی تعبیر کے طور پر یہ کہا گیا کہ مشرق قدیم، مذہبی، اساطیری فکر کا حامل ہے۔ خواہ یہ تقابل اپنی اصل میں حقیقی اور امکانی ہو، مگر اسے اقداری بنا کر پیش کیا گیا۔ یورپی تہذیب اور اس کے حاصلات ایک قدر (Norm) تصور کیے گئے جن کی "قانونی" سطح پر تقلید کی جانی چاہیے۔ دوسرے لفظوں میں جدید سائنسی فلسفیانہ فکر کو اختیار کرے کا مطلب، جدید یورپی فکر کو، یورپ کے آفاقی ہونے کے تصور سمیت قبول کرنا تھا۔

یورپی تہذیب کے آفاقی سمجھے جانے ہی میں طاقت کی کئی صورتیں پیدا کی جاسکتی اور کام میں لائی جاسکتی تھیں۔ مثلاً یورپ کی آفاقت کو قبول کرے کا لازمی مطلب یہ تھا کہ یورپ غیر یورپی خطوں کے لیے قابل قبول ہی نہیں قابل تقلید بھی ہے۔ اس کا غیر معمولی سیاسی فائدہ یورپ کو ملا۔ جس طرح آبادکاروں نے نوآبادیاتی باشندوں کی اساطیری تصویر بنائی اور پھر اسی کے ذریعے اپنے تمام اقتصادی، قدامت کا جواز پیدا کر لیا، یکہ اسی طرح یورپ کے اہل علم نے، یورپی تہذیب اور یورپی آدمی کی تصویر بنائی، اسے استمراتی کلامیوں میں رائج اور رائج کیا اور پھر اسی کے ذریعے یورپ کے تفوق و برتری کو، ایشیاد افریقا کے ذہن میں رائج کر دیا۔ چوں کہ تاریخی وجود سے افریقا و ایشیہ جدید سائنسی فکر کے من حیث المجموع علم بردار نہیں تھے اور یورپ میں اس فکر کی ایک عظیم روایت بن رہی تھی، اس لیے ایشیائی و افریقی ذہن میں یورپی فکر کے تفوق کو رائج ہونے میں دیر نہ لگی۔ واضح رہے کہ مستشرقین، نسل تعصب اور تفاخر کے تحت عام طور پر جدید فکر اور یورپی فکر کے فرق کو دھندلانے میں کامیاب رہے۔

مشرقی تہذیب کو یورپی تہذیب سے یک سرخلاف تسلیم کرانے اور تہذیبی اختیار کو اللہ اور قرآن دینے کا نتیجہ مشرقی تہذیب کے لیے ردِ مال دینا ہے۔ ایڈورڈ سعید نے شرق شناسی کے کلاسیک تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کلاسیک کے ذریعے یورپ سیاسی، دانش ورانہ ثقافتی اور اخلاقی طاقت حاصل کرتا ہے۔^{۱۵} یورپ نوآبادیاتی اداروں کے ذریعے سیاسی طاقت، جدید طبی اور سماجی سائنسوں کے ذریعے دانش ورانہ طاقت، یورپی ادبی متون کو کہن کے طور پر پیش کر کے ثقافتی طاقت اور "ہم" "دو" کے طرز فکر کے صحیح

مطابق کی مدد سے بنائی جاتی ہے۔ آگے بھی تصویر پھیل کر مدی، ایشیائی، مشرقی، افریقی کلچر کی نمائندہ بن جاتی ہے۔ چوں کہ پہلے دن سے یہ تصویر مقامی و یورپی کی محویت کے لیے ہوئے ہوتی ہے، اس لیے یہ محویت بڑھتے بڑھتے مشرق و مغرب کے فرق و فاصلے میں بدل جاتی ہے۔ مشرق، کامل، مکنون پرین اور تہذیب سے عاری ایک تصور بن جاتا ہے، جو آبادکاروں اور مستشرقین کی تحریروں میں نہ صرف براہِ ظاہر ہوتا ہے، بلکہ کہ مشرق سے متعلق اکثر کلامیوں (ڈسکورسز) کا بنیادی علمیاتی اصول بھی بن جاتا ہے۔

مشرق و مغرب، سیاہ و سفید، ٹکڑے و یورپی کی محویت، مشرق و افریقا کے یورپی ماہرین کے یہاں زیادہ شدت سے ابھرتی اور مشرق و افریقا سے متعلق یورپی کلامیوں کا مرکزی علمیاتی اصول بنتی ہے۔ ایڈورڈ سعید نے لارڈ کرومر کی کتاب جدید مصر (Modern Egypt) سے ایک اقتباس نقل کیا ہے، جو مشرق کے عمومی طرز فکر کی نمائندگی کرتا ہے۔ "میں اس حقیقت کو ملحوظ رکھ کر خود کو مطمئن محسوس کرتا ہوں کہ مشرقی آدمی ہر حال میں، ٹھیک اس انداز میں عمل کرتا، ہوتا اور سوچتا ہے جو یورپی آدمی کے انداز سے متضاد ہوتا ہے۔"^{۱۶}

گویا یورپی اہل علم کی نظر میں مشرقی آدمی ایک ایسی مخلوق ہے جو یورپی آدمی کی طرح عمل پسند نہیں ہوتی ہے، اس کی مانند شے گفتار نہیں ہوتی اور اس کی مثل سائنس و فلسفہ سوچ کا مظاہرہ نہیں کرتی۔ یہی فرق مشرقی و یورپی تہذیب میں تصور کیا جاتا ہے۔ مشرقی تہذیب اس تحرک اور ارتقا کے جذبات سے تہی ہوتی ہے، جو مغربی تہذیب کا خاصہ سمجھے جاتے ہیں۔ مشرقی تہذیب ان آفاقی ادبی کلاسیک سے خالی تصور کی جاتی ہے جو بڑی تعداد میں مغربی تہذیب کے دامن کی زینت خیال کیے جاتے ہیں۔ یاد کیجئے، لارڈ میکالے کے خیالات۔ یہاں انھارویں صدی کے ان مستشرقین (خصوصاً دلیم جونز) کا خیال آسکتا ہے جو قدیم مشرق کے عظیم ادبی کلاسیک کے مترف تھے، لیکن اس اعتراف کا ایک مقصد تو ماضی بعید کے مقابلے میں معاصر مشرق کو زوال آٹنا ثابت کرنا اور پھر اس زوال کو دور کرنے کے لیے یورپی خدمات پیش کرنا تھا اور دوسرا مقصد ماضی کے مشرقی کلاسیک کا رشتہ آریائی تہذیب سے جوڑنا تھا، جس سے یورپ خود کو نسلی طور پر وابستہ کرتا ہے۔ اسی طرح مشرقی تہذیب میں جدید سائنسی فلسفیانہ عناصر کے برعکس اساطیری، مذہبی اور وحشیانہ طرز فکر کی فراوانی تصور کی جاتی ہے۔ یہاں اہم سوال یہ نہیں کہ یورپی و مشرقی آدمی اور یورپی و مشرقی تہذیب میں یہ فرق واقعی موجود ہوتا ہے کہ نہیں، اہم بات یہ ہے کہ اس فرق کو کیوں کہ مستشرقین طاقت میں جمہیل کرتے ہیں۔ یہ تہذیبی اختیار اسے کا بنیادی مقصد، یورپی تہذیب کو آفاقی اور مثالی تہذیب باور کرانا ہوتا ہے۔ آبادکار اور مستشرقین نے انسانی فکر کی تاریخ میں ایک بڑی گڑبڑ یہی کی کہ انسانی فکر کے حاصلات اور انسانی

نقل ہونے کے قصور کے ذریعے اطلاقی طاقت حاصل کرتا ہے۔ سید اس امر پر بطور خاص اصرار کرتا ہے کہ طاقت کی یہ تمام صورتیں صرف اسی وقت ممکن ہیں جب "وہ" (مشرقی) اور "ہم" (یورپی) کے درمیان ایک ایسا جدول ہو جو غیر مساوی ہو۔ دوسرے لفظوں میں یورپی ادبی متن اسی وقت کہیں تک نہیں پہنچتا جب تک کہ شرق اپنی ادبی متن کے کہیں ہونے پر اصرار نہ کرے۔

نوادینیاتی سیاق میں علم اور طاقت کا محض جزوئی صورتیں اختیار کرتا ہے۔ ایک سیدھی سادی صورت تو یہ ہے کہ "جتنا زیادہ" جتنا صحیح علم، اتنی ہی طاقت، "ہم" یعنی آبادکار، "وہ" یعنی نوآبادیاتی علاقوں کا جتنا زیادہ اور جتنا سائنسی علم رکھتا ہے، اتنی ہی "وہ" کے معاملات کو ہاتھ میں لینے اور "وہ" کے معاملات میں دخل اندازی کے قابل ہوتا ہے۔ یورپی آبادکار آگاہ تھے کہ "وہ" علم، "وہ" کے معاملات میں باقاعدہ مداخلت تھا۔ سر چارلس ٹریوین نے ۲۰ مارچ ۱۸۵۳ء کو میکس ملر کے نام خط میں لکھا کہ "نہیں کہہ سکتے کہ مشرقی معاملات میں مشرقی اقوام کی یہ غیر معمولی مداخلت ہمیں کس حد تک اور کہاں تک لے جائے گی" اور میں اپنے ہندوستانی تجربے سے جانتا ہوں کہ مقامی زبانوں کا علم، مقامی نسلوں کو سمجھنے اور ان میں دلچسپی لینے نیز ان کی خیر خواہی حاصل کرنے اور ان پر اثر و اقتدار حاصل کرنے کے لیے ناگزیر ابتدا ہے۔" علم اور طاقت کے رشتے کی دوسری صورت یہ ہے کہ نوآبادیاتی علاقوں کی ثقافت و تاریخ کا "انتقالی علم" حاصل کیا جائے۔ ثقافت کی مخصوص رسمیات اور تاریخ کے منتخب واقعات کی بنیاد پر ثقافت کی مجموعی تعبیر کی جائے۔ تعبیراتی زور اور مطلق ہو کہ اس طرف دھیان ہی نہ دیا جائے کہ اس کی بنیاد ثقافت کے مجموعی تصور کائنات کے بجائے واضح مقصد کے تحت منتخب رسمیات و واقعات پر ہے۔ علم اور طاقت کے رشتے کی اس صورت کو کیونفلاڈ کا نام دیا جاسکتا ہے۔ نوآبادیاتی خواب کو حقیقت میں بدلنے کے لیے کیونفلاڈ سے، سب سے زیادہ اور سب سے مؤثر کام یہ جانا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آبادکار خود کو کیونفلاڈ کرتا ہے۔ اپنے اواروں کو کیونفلاڈ کرتا ہے۔ اپنی تہذیبوں کو کیونفلاڈ کرتا ہے اور نوآبادیاتی علاقوں کے علم کو کیونفلاڈ کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ان سب صورتوں کے ذریعے جو طاقت حاصل ہوتی ہے، اسے کیونفلاڈ کرتا ہے۔

سفر جملے، انفرادی صدی کے آغاز میں ایک برطانوی جاسوس تھے، جسے اسلامی ملکوں میں تعینات کیا گیا۔ اس کی یادداشتوں اور اعتراضات میں کیونفلاڈ کی بیش تر صورتیں ملتی ہیں۔ خود جاسوسی کا نظام کیونفلاڈ کی مرتب صورت تھا۔ جملے اعتراف کرتا ہے کہ "ایسٹ انڈیا کمپنی بہ ظاہر تجارتی نوعیت کی تھی، مگر درحقیقت جاسوسی کا اڈہ تھا اور اس کے قیام کا مقصد ہندوستان میں اس صورتوں یا راستوں کی تلاش تھی جن

کے ذریعے اس سرزمین پر مکمل طور پر برطانیہ کا اثر و نفوذ قائم ہو سکے اور مشرق وسطیٰ پر اس کی گرفت مضبوط ہو سکے۔" چنانچہ طاکس رو جب ۱۶۱۵ء میں جہاں گیر کے دربار میں تہارتی مہمان کی درخواست لے کر حاضر ہوا تو جہاں گیر اس درخواست کے پس منظر کا کوئی نہ چھو سکا۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا جہاں گیر کی نظر شاہی آداب اور کسی قدر مہمان نوازی کی اسلامی انداز کی پاس داری کی وجہ سے پس منظر نہ جاگ بیا حاس رو نے خود کی اور اپنے مقاصد کی حقیقت کو بے مثال انداز میں چھپا لیا تھا۔ بعد کے تاریخی واقعات بتاتے ہیں کہ کمپنی اپنے حقیقی مقاصد اور تہذیبوں کو مسلسل کیونفلاڈ کرنے میں کامیاب رہی تھی۔ کمپنی بہادر کے یورپی انتظامی افسران اپنی آبادکارانہ حیثیت کو نہ صرف غلطی رکھنے میں غیر معمولی طور پر کامیاب ہوئے بلکہ مقامی لوگوں کے تہذیب اور تمدن کے طور پر خود کو پیش کرنے میں بھی کامران ہوئے۔ یہی نہیں ان کے مقامی معاونین بھی اپنی اصل حیثیتوں کی پردہ پوشی میں کامیاب ہوئے۔ کالے انگریزوں کی جماعت کے خالق لارڈ میکالے کو سرینہ کھلے لفظوں میں ہندوستانیوں کے تمدن پر اوردیتے تھے۔

کیونفلاڈ کی اگلی صورت جملے ہی کی زبانی نیچے

میں خوش خوشی، عری جہد کے ذریعے اختیار کیا گیا۔ میرے ذہن میں اب دو اہم کام تھے۔ پہلے نئی زبان پر مہر حاصل کرنا جو ان دنوں وہاں کی قومی زبان تھی اس کے بعد مجھے عربی زبان، قرآن، اس کی تفسیر اور بھاری سیکشن بھی ملے۔ یہ دس دس سو سو گئی تھی کہ میں ان زبانوں میں ایسی مہارت حاصل کروں کہ مجھ میں اور وہیں کے لوگوں میں زبان کے اعتبار سے کوئی فرق محسوس نہ ہو۔ میں اس بات پر یقین تھا کہ ان میرنگی زبانوں کو اس طرح سکھوں کہ ان کے قواعد و رسم کا کوئی کچھ نہ بگاڑا جائے۔ کئی برس تک، میری زبان پر اب ہونے پر فک نہ کرے۔

اس اعتراف سے ہمیں سرولیم جوز، ایس بی پلمیڈ، گل کرست، ولیم ہنر، ڈیکن نور، ڈاکٹر فیلین، جان لی ہائیس، اور دیگر یورپیوں کی ہندوستانی زبانوں کے علم سے دلچسپی کی وجہ پر غور کیا جاتا ہے۔ بلاشبہ یہ لوگ جاسوسی نہیں تھے مگر ان کے مقاصد ہندوستانی سرزمین پر برطانیہ کے مکمل اثر و نفوذ کا قائل عمل و رویہ تلاش کرنے سے عبارت تھے۔ یہ بات صریح ہے کہ ان حضرات کو ہندوستانی زبان کے ادبیات کی اس عظمت سے کوئی سروکار نہیں تھا جو ہمارے دلوں میں نوآبادیاتی عہد سے پہلے اور لاشعوری طور پر موجود تھی اور نوآبادیاتی عہد کے قیام کے بعد، جس کے سلسلے میں ہم بیسٹ تہذیب کا شکار رہے۔ اس کے لیے زبان کا علم، مقامی ذہن اور مقامی طریقہ ابلاغ تک رسائی کا بے حد قیمتی ذریعہ تھا۔ وہ ہندوستانی زبانوں کے قواعد و لغات پر مہمانہ دست دس کے ذریعے، ہندوستانی ثقافت کے عربی دشمن کے نقاب میں، مقامی ذہن تک رسائی کی نیت کو چھپانے میں چوری طرح کامیاب تھے۔

نورِ ابدیاتی سیاق میں علم کو اشتقاق اور انتزاعی کا درجہ دینے کے لیے بنیادی مادہ پر غیر معمولی انحصار کیا جاتا ہے۔ چنانچہ نورِ ابدیاتی کی تاریخ و ثقافت کا علم خود انہی کی زبان میں موجود متون کی بنیاد پر حاصل کیا جاتا ہے۔ غیر نورِ ابدیاتی سیاق میں بنیادی مادہ کی درجہ بندی نہیں ہوتی کہ یہاں علم کی افزائش کا مقصد طاقت نہیں، عمومی انسانی فہم میں اضافہ ہوتا ہے، جب کہ نورِ ابدیاتی سیاق میں طاقت کے حصول کی خواہش ہی بنیادی مادہ کی درجہ بندی کرتی ہے۔ آبادکارانہ ذہن یہ بات اچھی طرح سمجھتا ہے کہ ہر ثقافتی گروہ کے وجود و بقا، استحکام و انتشار اور ترقی و زوال کے پیچیدہ عمل کو اس ثقافت کے بنیادی تحریری یا زبانی متون (روایات و رسمیات) اور ان کی تعبیرات کنٹرول کر رہی ہوتی ہیں۔ یہ بات بھی اس سے مخفی نہیں ہوتی کہ ہر ثقافت کے تحریری و زبانی متون میں، اکثر ثقافت متضاد عناصر ہوتے ہیں، جو دراصل تاریخ سازی کے پراسرار عمل پر بے خطا انسانی گرفت کے نشہ ان کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ آبادکارانہ ذہن انہی متضاد عناصر کو اپنی توجہ کا مرکز بناتا اور پھر ان کی وہ تعبیرات کرتا ہے جو مقامی ثقافت کے عمومی طرز فکر اور طرز اشتباہ سے غیر معمولی لگا کھاتی ہیں۔ ان معروضات کی روشنی میں پھر اسے ایک اور اعتراف ملاحظہ کیجیے

ہم بادشاہوں اور نبی شیعہ کے اندر اور ان کے پیان میں سے آئینہ حاصل کرتے ہیں۔ پھر ان کائنات کو پرکھ جاتے ہیں اور ان سے نتائج اخذ کیے جاتے ہیں اور پھر ہم علم حاصل کرنے کے لیے اور یہی سبک میں داخل ہوتے ہیں۔ (پ) محل نہیں اس بات میں بھی مدد دیتا ہے کہ ہم ملام کے احکام و فرامین سے ایک فرد مسلم کے طرز اشتباہ کو سمجھیں اور اس کے ذہن میں ایک صورت یہ پیدا کرے کہ بے زیادہ واضح اور زیادہ عقلی مطالب فراہم کریں اور اس کے ساتھ کو باطن قرار دیں۔ اختلافات، تفرقات، گروہ، مسلمانوں کے ساتھ میں نزول سے اکرانے کے لیے اس طرح کے اقدامات ہے انتہا ستر پاسہ جاتے ہیں۔

نورِ ابدیات کے قیام میں علم و طاقت کے کیونکر کا یہ ایک عمومی طریقہ تھا۔ مسلمان ممالک میں ان کے بنیادی مذہبی اور تاریخی متون کی بنیاد پر، اختلافات کو بجز کاغذ اور دیگر ممالک میں ثقافتی و تاریخی متون کی بنیاد پر تفرقے کو جنم دینا۔ نسلی، قبائلی، روایتی، لسانی رنگہ رنگی کو تعصب اور دشمنی میں بدل دینا، اور اس سارے عمل کو ایک حقیقی تاریخی ضرورت کے طور پر پیش کرنا۔

نورِ ابدیاتی اور استمراتی کلاموں میں علم و طاقت کے کیونکر کا سب سے بڑا ذریعہ تعبیر ہے۔ واضح رہے کہ تعبیر سیاق کی بنیاد پر ہوتی ہے یا تناظر کی بنیاد پر۔ سیاق کا تعلق متن کے قریب و جوار سے اور تناظر کا تعلق متن کے علم اور ادراک سے ہے۔ سیاق اساس تعبیر معروضی مانتی ہوتی جب کہ تناظر اساس تعبیر عموماً جبری ہوتی ہے۔ خاص طور پر وہاں جہاں مغربی شہ و مقاصد کے تحت تعبیر کرے۔ نورِ ابدیاتی کلاموں

میں تناظر اساس تعبیر سے کام لیا گیا، مگر اسے سیاق اساس تعبیر میں کیونکر لایا گیا۔ یعنی یہ ظاہر یہ احساس دلایا گیا کہ مذہبی، نسلی، قبائلی اور لسانی تفرقے کی بنیادیں خود ان قوموں کے بنیادی متون میں موجود ہیں اور یہ ثقافت بھی ان متون میں مضمر ہے کہ وحدت کے نبھانے گروہ بندی اختیار کی جائے، شیعہ سنی اختلاف کی بنیاد اختلاف کے مسئلے میں حقیقی طور پر موجود ہے اور یہی مسئلہ امت کی تقسیم کا قیاس کرتا ہے۔ ان اختلافی مسائل کی تعبیر خالص اجارہ دارانہ مقاصد کے تحت کی گئی اور اس بنیادی متن سے صرف نظر کرنے کی عادت وہی گئی کہ ”دین کی رسی کو مضبوطی سے تھام لو اور تفرقے میں نہ پڑو۔“

آبادکارانہ ذہن نے ایک تدریج یہ وضع کی کہ نیزہ کی ثقافت کی دستاویزی اور معاصر سطحوں کے درمیان ایک بڑے طے کی موجودگی کا قوی احساس ابھارا جائے۔ یہ عین ممکن ہے کہ کسی ثقافت کی دستاویزی، مثالی اور معاصر سطحوں میں ربط و اتصال باقی نہ رہا ہو اور وہ ثقافت انتشار اور بے سکتی کے عظیم بحران کی زد پر آگئی ہو۔ یہ بعید از قیاس نہیں کہ لوگوں کی عملی اور حقیقی زندگی میں ایک ایسی مصروف حرارت یا سرد مہری موجود ہو، جس کا کوئی رشتہ اس لٹاؤ سے نہ ہو، جو ان کے عظیم دستاویزی و مثالی ثقافتی متون کے باطن میں دھکتا ہو، مگر اس بحران کے ذمے دار کچھ عوامل و عناصر ہوتے ہیں۔ پہلے دریا اپنے منبع سے چوں ہی ٹھس کٹ جاتے اور ان کی سبک و موجوں کی جگہ بلاوجہ خاک نہیں اڑ کرتی۔ آبادکار کے کلاموں میں ان عوامل و عناصر کو چھپایا جاتا یعنی کیونکر لایا جاتا ہے۔

جب دستاویزی اور معاصر ثقافتی سطحوں میں غلہ ابھرا جاتا ہے تو یہ حلیم کیا جاتا ہے کہ نورِ ابدیاتی ملکوں کی قدیم ثقافتی دستاویزات، عظیم انسانی دانش کی علم بردار ہیں۔ ”شکرت زبان کی دریافت اور اس کے ذریعے ہندوستانی ادب کے مطالعے میں بے باپیش رفت، ایسے واقعات ہیں جو انسانی ذہن کے کمالات کی تاریخ میں بلند و جبر رکھتے ہیں۔“ اس اعتراف کے ذریعے اہل علمی دیانت داری کا اعلان کیا جاتا ہے تاکہ ان کی دیگر آراء اور کلاموں کی علمی ثقافت کو قبول کر لیا جائے۔ نیزہ شکرت کی ”ریافت“ کو پورانی کارنامے کے طور پر یاد کر لیا جائے۔ اس اعتراف کو باقاعدہ عملی شکل دی جاتی ہے اور نیزہ کے قدیم دستاویزی ثقافتی متون کے مطالعے کے لیے تعلیمی و تحقیقی ادارے قائم کیے جاتے ہیں۔ شکرت، عربی اور فارسی کے مطالعات کو خصوصی اہمیت دی جاتی ہے۔ یہ تمام مطالعات اس یقین کے ساتھ کیے جاتے ہیں کہ ان کی عظمت کے باوجود ان کا کوئی حقیقی اور زندہ و متحرک معاصر زندہ ثقافت سے نہیں ہے۔ یہ ثقافتی متون ماضی معیہ میں وجود میں آئے، جب لوگوں کی زندگیوں میں مؤثر بھی ہوں گے، مگر زمانہ حال میں ان کی کارفرمائی نہیں ہے۔ زمانہ حال میں تو

"ہندوستانوں کی حالت یہ ہے کہ وہ انتہائی مبہم اور غلط بیانات کو بلا تامل قبول کر لیتے اور دہراتے رہ جاتے ہیں۔ اگرچہ یہ عادت تمام لوگوں کی ہے، مگر جس شدت سے ہندوستان میں ہے، اور کہیں نہیں، حقیقت کا براہ راست مشاہدہ اور اس کا ٹھیک ٹھیک بیان، مشرقیوں کے لیے قریب قریب ناممکن ہے۔ مغرب میں تعلیمات عامہ سال بہ سال مزید پختہ اور قوی ہوتی جاتی ہیں، جب کہ مشرق میں یہ حال مردہ ادب کی لاش سے پوری طرح بندھی ہیں۔" یعنی ہندوستانی اور مشرقی لوگ باہمی بعید کے ان متون سے چپے ہوئے ہیں جن کی جب وہ تاجب حیات رکھ رہے ہیں۔ مشرقی راکھ میں اس چنگاری کی تلاش میں سرگرداں ہے، جو راکھ میں کہیں موجود ہی نہیں۔ یہاں دو اہم سوال پیدا ہوتے ہیں، کیا واقعی مشرق کا ثقافتی الاؤ بھج چکا ہے اور کیا مشرقی محض راکھ کر رہا ہے؟ دونوں سوالوں کے نوآبادیاتی اور غیر نوآبادیاتی سیاق میں دو مختلف جواب ہیں۔ غیر نوآبادیاتی سیاق میں یہ ایک احمقانہ دعویٰ ہے کہ مشرق مردہ ادب اور لاش سے چمٹا ہے، یا مشرق اس نظر سے محروم ہے جو عظمت کو پہچانتی ہے۔ مشرق جو پاکوئی دوسری ثقافت، وہ اپنے بہترین اور مثالی عناصر کے اور اک میں کبھی غلطی نہیں کرتی۔ اصل قصہ یہ ہے کہ مشرق کے قدیم ثقافتی متون کو مردہ اور لاش قرار دینا اس غرور اور حقیر بینی کا اظہار نہیں جو آبادکاروں نے اپنی ثقافت سے موازنے کے دوران میں اور اپنے خباثت اختیار کے تحت اپنے دلوں میں پال لی تھی، بلکہ آبادکار کے اس تضاد ذہنی کا غبار بھی ہے جو اپنی تدبیروں کو کھولا کرنے سے عموماً پیدا ہوتا ہے۔ اگر کھانگ مشرقی ادب مردہ ہے تو اس کو عظیم انسانی ہفت قرار دے کر اس کے مطالعے کا کیا جواز ہے؟

نوآبادیاتی سیاق میں مذکورہ دو سوے کی گہری معنویت ہے۔ اس دعوے کے درپے یہ ثابت کرے کی کوشش کی جاتی ہے کہ باہمی بعید میں تو مشرق نے عظمت حاصل کی، مگر اب وہ اس نظر سے بھی محروم ہے جو حقیقت کے براہ راست مشاہدے اور پھر اس کے درست بیان کے لیے درکار ہوتی ہے۔ دلچسپ بات یہ بھی ہے کہ یہاں واضح اشارہ ان ادیبانہ تحریکوں کی طرف ہے، جو انیسویں صدی میں ہندی مسلمانوں اور ہندوؤں میں فروغ پزیر ہوئیں، جن کا مقصد اپنے بنیادی ثقافتی متون کا تحفظ اور ان کے ذریعے اپنی اجتماعی شناخت کو قائم رکھنا تھا۔ یہاں اس بات کو بھی چھپایا گیا ہے کہ ادیبانہ تحریکوں کا براہ راست رد عمل تھا۔ نوآبادیات نے نئے علوم و خیالات کو یورپی علوم و خیالات کے طور پر رائج کرنے کے نتیجے میں ہندوستانوں میں شناخت کے جس خوف آمیز بحران کو ہم دیکھا، ادیبانہ تحریک اس سے بچنے کی ایک جذباتی اور بڑی حد تک لاشعوری صورت تھی اور یہ صورت بہر حال آبادکاروں کے حق میں تھی۔ ہندوستانی اس عظمت رفتہ

کو واپس لانے میں کوشاں تھے جو ایک تاریخی عہد میں پیدا ہوئی تھی، جسے شناخت کے خوف آمیز بحران نے مبالغہ آمیز صورت دے دی تھی اور جسے معاصر حالات میں واپس لانا محال تھا۔ ادیبانہ تحریک نے شناخت کی دستاویزی اور معاصر سطحوں میں خلا کو مزید بڑھا دیا تھا۔ ادیبانہ تحریک قدیم متون کو ان کے تاریخی و بنیادی سیاق کے ساتھ رائج کرنے کی کوشش کر رہی تھی اور معاصر فکری تناظر کو بری طرح مسخر کر رہی تھی۔

ابتداء میں یہ خلا غیر محسوس تھا، مگر نوآبادیاتی اداروں کے استحکام اور مقامی لوگوں کے جذباتی رد عمل کے نتیجے میں حقیقی شکل اختیار کرتا گیا اور بڑھتا گیا۔ ثقافتی خلا تاریخی غلطیوں سے بھرا ہوا تھا، یہ طلب میں بدل جاتا ہے۔ یہی وہ مقام ہوتا ہے جہاں ان کلاسیوں کی قبولیت بھی ممکن ہو جاتی ہے یا کم از کم ان کی معقولیت کو قبول کیا جانے لگتا ہے، جو واضح طور پر اجارہ دارانہ مقاصد کے حامل ہوتے ہیں۔ طلب کی شدت، مطلوب کے خدو خال و خصلت دیتی ہے۔ ایشیا و افریقہ میں یورپی، نوآبادیاتی، "انٹیٹ اپریش" نے قدم بجائے ہیں تو اس کی وجہ بھی ہے۔

گلابی کے ذریعے آبادکار اپنی اصل کو کس کس طور پر کھولا ڈھکتا ہے۔ اس کی ایک اور کلاسیک مثال جان لاک ڈی کمپلنگ کی کتاب ہندوستان کے وحوش اور آدمی (Beast and Man in India) ہے۔ وحشی اور آدمی کو ایک ہی قبیل میں شامل کرنا بھی معنی خیز ہے اور غلاموں کو ان کی اساطیری تصویر بنانے کے نوآبادیاتی منصوبے ہی کا حصہ ہے۔ یہ کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں، لہذا دونوں سے یکساں سلوک روا ہے، مگر کمپلنگ کا اصل "کارنامہ" یہ ہے کہ اس نے کتاب میں یہ ثابت کیا ہے کہ اسلام، بدھ مت، ہندو مت جین مت اور ہادی مذہب میں جانوروں کی شکریم کی گئی ہے، مگر انیسویں صدی کے تمام ہندوستانوں کا جانوروں سے رویہ، وحشیانہ اور ظالمانہ ہے۔ چند دیہاتوں کے استثنا کے ساتھ۔ چنانچہ ۱۸۲۱ء تا ۱۸۹۰ء میں ایکٹ آف ۱۸۹۰ء کے درپے اس برائی کے انسداد کی کوشش کی گئی۔ یہ ایکٹ اور اس سے جڑا کمپلنگ کا کلاسیک علم اور طاقت کے کھولا ڈھکا کار تھا۔

اس گلابی کے ذریعے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ برطانوی "آبادکار ارض ہندوستان کے بے مثال بھروسہ ہیں (کمپلنگ کے نزدیک مظلوم کے لیے "حالم" Cruel) کے علاوہ کوئی ام مفت سوزوں نہیں) نہ صرف یہاں کے لوگوں کے بلکہ یہاں کے چرند پرند کے بھی۔ گویا وہ ہر قسم کی غلامی کے خلاف ہیں۔ وہ ان پرندوں اور جانوروں سے گہری ہمدردی ظاہر کرتے ہیں جنہیں ہندوستانی قید رکھتے اور ذبح کرتے ہیں۔ دونوں باتوں کو وہ ظالمانہ قرار دیتے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ ۱۸۶۰ء کی دہائی میں

انسانوں کی غلامی سے متعلق بھی ایک کلام شروع کیا گیا، جس میں سروریم سوریش پیش تھے۔ اس کا یہی میں اسلام کے موروثی اور مردوں کے غلام بنانے کے تصور و عمل پر کڑی تنقید کی گئی تھی۔ اس تنقید کی انتہائی صورت میں اس رائے میں ملتی ہے۔

تعمیل بنیادی برائیاں عقیدے سے شروع پائی ہیں، (جن کا چلن) تمام زمانوں اور ہر ملک میں رہے گا اور ان کا رواج اس وقت تک جاری رہے گا جب تک قرآن مجید کی کسوٹی ہے۔ اول سکوت ازودواج، طلاق، اور لڑائی کو چھوڑ دیا جائے اور دھرم دیا جائے، (یعنی) اخلاق عامہ کو تادم، مگر پورے کی گور ہر آلود اور معاشرے کو پرانہ دھرم کرتی ہیں؟

کہنیک کے برعکس سورنڈھب اسلام کے بنیادی مقن ہی کو مورد الزام ٹھہراتے ہیں اور یہ باور کراتے ہیں کہ مسلمانوں کی ثقافت کی دستاویزی، مثالی سطح، اور معاصر سطح میں ربط و اتصال پوری طرح کارفرما ہے اور ان کا مدعا یہ نظر آتا ہے کہ دونوں سطحوں میں خلا ابھر رہا جائے۔ ۱۸۶۰ء کی دہائی میں یہ خلا ابھارنے کی غرضیں علمی کوششیں کی جا رہی تھیں۔ تاہم کہنیک اور سورنڈھب کا اصلی مقصد ایک ہی تھا سکیم و فٹاؤ۔ سیاسی مکر، چال، دھوکے اور طاقت کے بیہات استعمال کے ذریعے جسے کر دے سے زائد ہندوستانوں کو غلام بنانے والے یورپی آبادکار، ہندوؤں اور مسلمانوں کے یہاں غلامی کی ”دھندلہ صورتوں“ کی نشان دہی کر کے خود اپنے وحشیانہ عمل پر پردہ ڈالنا چاہتے تھے۔ وہ ہندوستانوں کے ضمیر میں غش بے دار کر کے اور پھر اصلاحی اقدامات کے ذریعے خود زہر دہ اور مہربان آقا باور کراتا چاہتے تھے۔ ہندوستان اور مشرق کے، جانوروں اور انسانوں کی غلامی سے متعلق عقائد اور روایے بلاشبہ اصلاح طلب اور اجتہادی اقدامات کے طالب تھے مگر یورپی آبادکاروں کا دیا کی ۸۰ فیصد آبادی کو غلام بنالینے کا جواز کیا تھا؟ کیا مین اسی سوال کو دبانے کی حکمت عملی کے طور پر غلامی کا کلام شروع کیا گیا؟ سرسید اور امیر علی نے اس بحث میں شرکت کی اور بالعموم دفاعی انداز اختیار کیا۔ مقامی لوگوں کی جائز سیاسی جارحیت کے آگے بند باندھنے کا یہ ایک مؤثر انتظام تھا!

اس مقام پر یہ بات زور دے کر کہیں کی ہے کہ نوآبادیاتی سیاق میں علم اور طاقت کا رشتہ اس وقت تک کارفرما نہیں ہو سکتا، جب تک مقامی آبادی اہل تھیں کی طرح اپنی پہیلیوں کا خود جواب معلوم کرے میں غلطی یا ملامت مدوری ظاہر نہ کر چکی ہو یا آبادکار کی معاونت کے لیے مقامی لوگوں کی ایک پوری جماعت موجود نہ ہو۔ یہ جماعت آبادکار کی بیت اور مقاصد کو جانتے ہوئے یا قلعہ بے خبری میں، اس کے کھمبوں اور تعبیر کو قبول نہ کر رہی ہو اور نوآبادیاتی ممانک میں اس ترقی پسندانہ فکر کا چلن نہ ہو جو اپنے بنیادی حتموں کی معاصر مہم سے ہم آہنگ نئی تعبیرات اور ان کے نتیجے میں نئے حتموں کی پیہم تخلیق کے لیے سرگرم نہ ہو۔ گویا

انہی ملکوں میں نوآبادیاتی عنقریب شب خون مارا ہے، جہاں علم کی تخلیق اور علم کو اپنے سیاق میں طاقت میں بدلنے کا جمودی پھر موجود نہ ہوا

یہ سوال کہ علم اور طاقت کے رشتوں اور کلامیوں نے نوآبادیاتی ملکوں کا فکریہ ترین اتصال کیا اور انہیں کسی زاویے سے ”قائدہ“ نہیں پہنچایا۔ ہمیں ایک بار پھر ملنس کی اسطورہ تک لے جانا ہے۔ اہل تھیں کو موت سے آزادی ملی۔ نوآبادیاتی ملکوں کو ”نہ ایڈز آؤڈ“ ملا۔ ہمیں نہیں معلوم کہ ایڈی ہس نے ملنس کے متعلق اپنے علم میں اہل تھیں کو کس قدر شریک کیا۔ ہمیں ہس یہ معلوم ہے کہ ایڈی ہس کی طاقت اہل تھیں کے توہمات میں مضرت تھی۔ اسی طرح ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ آبادکاروں نے مشرق و مغرب کے ثقافتی مطالعات سے طاقت کشید کی اور یہ طاقت اس وقت تک کارفرما رہی، جب تک مشرق و مغرب نے خود اپنے ثقافتی مطالعات نہیں کیے اور انہیں متبادل ثقافتی بیانیوں کے طور پر پیش نہیں کیا اور یہ بات دریافت نہیں کر لی کہ علم کو اگر آبادکار کی ”پریشین“ سے طاقت بنایا جاسکتا ہے تو ایک دوسری ”پریشین“ سے کوئی ترقی کی طاقت کو زائل کیا جاسکتا اور خود اپنی طاقت میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ لہذا جب تک ”دوسری پریشین“ اختیار نہیں کی جاتی، قائدے کی تلاش مہم ہے!

حوالہ جات

- ۱۔ فرانسس بیکی ”ایڈیٹور“ (ترجمہ شہزاد احمد)، مشہور سائنس کے عظیم محققین (مشرق، ۱۹۹۷ء) ص ۱۶۲۱۵۔
- ۲۔ دیکھیے ”مورس لیفے، Tyranny“، (بیکنجیٹ بکس، انگلینڈ، ۱۹۶۹ء) ص ۲۵۔
- ۳۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے: ہنری ڈی ایکن، The Age of Ideology (نیشنل بک فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ۲۰۰۰ء) ص ۱۲۹-۱۳۰۔
- ۴۔ لی کے اپنے لفظوں میں: "His (Comte's) name, at least, was known almost universally and the general character of his doctrines very widely."
- ۵۔ [Essential Works of John Stuart Mill]، (ناظم بکس، لندن، ۱۹۸۵ء) ص ۱۷۷۔
- ۶۔ اس کے لیے اپنے الفاظ میں: "It is the essence of ideology that it harnesses to a philosophy the passions commonly attached to religion or superstition."
- ۷۔ (مورس لیفے، حذکرہ ۱۹۸۰ء) ص ۱۸۷۔

۶۔ ڈیو کروک (W. Crook) کے اپنے الفاظ میں: "My object in writing this book has been threefold. In the first place, I desired to collect for the use of all officers whose work lies among the rural classes, some information on the beliefs of the people which will enable them, in some degree, to understand the mysterious inner life of the races among whom their lot is cast; secondly it may be hoped that this introductory sketch will stimulate enquiry, particularly among the educated natives of the country who have as yet done little to enable Europeans to gain a fuller and more sympathetic knowledge of their rural brethren; and lastly, while I have endeavoured more to collect facts than to theorize upon them, I hope that European scholars may find in these pages some fresh examples of familiar principles."

۷۔ [ڈیو کروک، Introduction to the Population, Religion and Folklore of Northern India (۱۸۹۳ء، لندن، مس ۲۲)]

۸۔ [ایشین ایجوکیشنل سرورسز، لاہور، ۱۹۹۲ء، ۱۸۹۳ء، مس ۱۰]

۹۔ [ایشین ایجوکیشنل سرورسز، لاہور، ۱۹۹۲ء، ۱۸۹۳ء، مس ۱۰]

۱۰۔ [ایشین ایجوکیشنل سرورسز، لاہور، ۱۹۹۲ء، ۱۸۹۳ء، مس ۱۰]

۱۱۔ [ایشین ایجوکیشنل سرورسز، لاہور، ۱۹۹۲ء، ۱۸۹۳ء، مس ۱۰]

۱۲۔ [ایشین ایجوکیشنل سرورسز، لاہور، ۱۹۹۲ء، ۱۸۹۳ء، مس ۱۰]

۱۳۔ [ایشین ایجوکیشنل سرورسز، لاہور، ۱۹۹۲ء، ۱۸۹۳ء، مس ۱۰]

۱۴۔ [ایشین ایجوکیشنل سرورسز، لاہور، ۱۹۹۲ء، ۱۸۹۳ء، مس ۱۰]

۱۵۔ [ایشین ایجوکیشنل سرورسز، لاہور، ۱۹۹۲ء، ۱۸۹۳ء، مس ۱۰]

۱۶۔ [ایشین ایجوکیشنل سرورسز، لاہور، ۱۹۹۲ء، ۱۸۹۳ء، مس ۱۰]

۱۷۔ [ایشین ایجوکیشنل سرورسز، لاہور، ۱۹۹۲ء، ۱۸۹۳ء، مس ۱۰]

۱۲۔ بقول لارڈ کرمر (Lord Cromer)

"I content myself with noting the fact that some how or other the Oriental generally acts, speaks, and thinks in a manner exactly opposite to the European."

[بحوالہ: ایشین ایجوکیشنل سرورسز، لاہور، ۱۹۹۲ء، ۱۸۹۳ء، مس ۱۰]

۱۵۔ ایضاً، مس ۱۴

۱۶۔ سر چارلس ٹریولین (Sir Charles Trevelyan) کے اپنے الفاظ میں

"We cannot tell how far and how long this remarkable intervention of the Western nations in Eastern affairs may lead us, and I know, from my Indian experience, that a knowledge of the native languages is an indispensable preliminary to understanding and taking an interest in native races, as well as to acquiring their good will and gaining influence over them."

[بحوالہ: نیکیس مولر، The Languages of the Seal of War in the East (لندن، ۱۸۵۵ء، مس ۱۷)]

۱۷۔ سر، ہفتے کے اعتقالات، (انجمن و جہان پاکستان، لاہور، سن ۱۰، مس ۶)

۱۸۔ ایضاً، مس ۱۸

۱۹۔ ایضاً، مس ۲۰

۲۰۔ ہمارے جان بکر کی ہے

"The discovery of the Sanskrit language and the marvellous development given to the study of Indian literature thereby, are events which rank high in the history of the human mind"

[جان بکر، تذکرہ، لاہور، ۱۸۹۲ء، مس ۱۷]

۲۱۔ یہ خیالات جان لاک وڈ کپلنگ (John Lockwood Kipling) کے ہیں

"The most vague and incorrect statements are accepted and repeated without thought, a habit common to all populations, but more firmly rooted in India than elsewhere. First-hand observation and accurate statement of fact seem almost impossible to the Oriental, and education has not hitherto availed to help him. In the West Public instruction becomes more real and vital year by year, but in the East it is still bound hand and foot to the corpse of a dead literature."

[Beast and Man in India (لندن، ۱۸۹۲ء، ۱۸۹۳ء، مس ۱۲)]

۲۲۔ ہمارے اپنے الفاظ میں

"Three radical evils flow from the faith, in all ages and in every country and must continue to flow so long as the Quran is the standard of belief. FIRST: Polygamy, Divorce, and Slavery, are maintained and perpetuated; — striking as they do at the root of public moral, poisoning domestic life, and disorganizing society"

[The Life of Mahomet and History of Islam to the Era of Hagra (اسلام، پلڈر ایڈیٹنگ، لاہور، ۱۸۹۱ء، مس ۳۲)]

گو بارت کا یہ اقتباس خطابت سے لہریز ہے، مگر اس حقیقت کو متکشف کرنے میں پوری طرح کام یاب ہے کہ بیانیہ ایک آفاقی و لازمانی چیز ہے، ہمارے ثقافتی وجود کا کوئی پہلو اور ہماری نفسیاتی و فکری دنیا کا کوئی گوشہ بیانیے سے خالی نہیں اور بعض لوگوں کا یہ دعویٰ ہے کہ ”ملا تمام انسانی علم ان کہتوں پر منحصر ہے، جنہیں ماضی کے تجربات کے گرد تشکیل دیا جاتا ہے اور نئے تجربات کی تفہیم و تعبیر پرانی کہتوں کے معنوی سیاق و سباق کی جاتی ہے۔“ اگر یہاں تمام انسانی علم سے سماجی و ثقافتی علم مراد ہے تو اس دعوے کے بجا ہونے میں کوئی شک ہی نہیں، تاہم جہاں تک سائنسی علم کا تعلق ہے تو وہ ضرور طور پر کہتوں پر منحصر ہے۔ سائنسی علم کا تعلق فکر کے منطقی، تجرباتی طور سے ہے، مگر کسی بھی سائنسی نظریے کے وجود میں آنے کا پورا عمل دراصل ایک کہانی ہے۔ لہذا تمام سماجی و ثقافتی علم کو ”بیانیاتی علم“ بھی کہہ سکتے ہیں اور اس علم میں، سمجھوں کی وہ لامحدود کثرت شامل ہو جاتی ہے، جس کا ذکر بارت نے کیا ہے۔ یہاں اصل نکتہ یہ ہے کہ انسانی علم کی بنیادی ساخت

یورپ بطور کبیری بیانیہ

نوآبادیاتی نظام کسی داخلی دباؤ کے تحت بنیائے کی ترقی دریافت کرنا ہے یا طاقت کی مختلف شکلوں کی دریافت و تشکیل کے دوران میں بنیائے، قوت کے عظیم مخزن کے طور پر اس کے ہاتھ لگتا ہے؟ اس سلسلے میں وثوق سے کہہ کر مشکل ہے، مگر یہ بات غیر شبہ ہے کہ بنیائے کو نوآبادیاتی طرز حکمرانی میں ایک بنیادی ستون کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ بعد ازاں اس نظام کی پولیس دھیلی کرنے میں ایک اہم کردار بھی بنیائے ہی کا ہوتا ہے، یعنی ان متبادل بنیائوں کا جنہیں مقامی لوگ، اجنبی حکمرانوں کے وضع کردہ اور رائج کردہ بنیائوں کے مقابلے میں تشکیل دیتے، درحالتہ الناس کے عمومی شعور کا حصہ بنانے میں کام یاب ہوتے ہیں۔ متبادل بنیائے دراصل ان تضادات کی قلبی کھولنے ہیں جنہیں آبادکار حتمی و مضر رکھنے کی خاطر اپنے مخصوص بنیائے تراشتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں نوآبادیاتی مسلک میں حاکم دھکوم کے درمیان اصل جنگ بنیائے کی قلم زد میں، بنیائے وضع کرنے کی استعداد اور انہیں رائج کرنے کے وسائل کی مدد سے لڑی جاتی ہے۔ تاہم واضح رہے کہ جنگ کے سید ان اور جنگ کے آلات کا اولاً انتخاب دھکوم نہیں کرتا۔ وہ زیادہ تر دفاعی محاذ پر ہوتا ہے۔ اس کے بنیائے رد عمل، بغاوت، بچاؤ اور آزادی سے عبارت ہوتے ہیں۔

یہ جنسے کی بات نہیں کہ استعماری حاکموں کے پاس بیسیہ کی تصویری موجود نہیں ہوتی اور نہ ہی تصویری متفکرس بننے کی باقاعدہ کوشش کی جاتی ہے، مگر یہ ہے کہ کوٹافقی و نفسیاتی تبدیلیوں کے ایک عظیم وسیلے کے طور پر کام میں لایا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بیانیہ ہو یا فن کی کوئی دوسری شکل، اس کی تصویری بعد میں تفکیری دی جاتی ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ تصویری تفکیک پانے کے بعد فن پر اثر انداز ہونے لگتی ہے۔ استعماری بیانیوں کی اثر انگیری کو دیکھتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ انھیں انسانی اور اک کی دوسروں صورتوں میں امتیاز کے نتیجے میں بددئے کار لایا جاتا ہے۔ انساں عمومی طور پر منطقی / راسخی اور بیسیہ انداز میں شیاء کا علم حاصل کرتا اور ان کے بارے میں آرا قائم کرتا ہے۔ منطقی انداز تجریدی تصورات قائم کر کے اشیاء کی صداقت تک پہنچتا ہے، اس لیے یہ ایک رسمی اور منظم انداز فکر ہے، جب کہ بیسیہ انداز، ملای، واقعاتی، دیوی، غیر رسمی اور روزمرہ انداز ہے۔ فکر کے منطقی طور کو صداقت و رکار ہوتی ہے اور بیسیہ طور کو زندگی و دونوں میں یہی امتیاز، دونوں کی

”بیانی“ ہے۔ کسی معمولی واقعے کا اور اک ہو، اس کی تعبیر ہو یا سماج اور کائنات سے انسان کے رشتوں کے تعین کا فلسفیانہ سوال ہو، تاریخ کی تحریر و تفکیر ہو یا سماج میں نئی گروہ بندیوں اور نئے خیالات و نظریات کی ترویج کا سلسلہ ہو، کم بیش ایک ہی قسم کی بیانی سرگرمی، ان سب میں مشہدہ کی جاسکتی ہے۔ گویا بیانیہ عمل سازی اور عمل کی ترسیل کا مخصوص طریقہ ہے جو کسی ایک شعبے سے مخصوص نہیں ہے۔

اب اصل سوال یہ ہے کہ بیانیہ کی وہ کیا ساخت یا شعریات ہے جو ایک اسطورہ سے لے کر ان تمام فکری نظاموں اور ثقافتی منصوبوں میں کارفرما ہوتی ہے، جن میں دور رس سماجی تبدیلیوں کی خاطر وضع کیا جاتا ہے؟ مختصراً ”کسی فلسفیانہ گروہ، خواہ وہ ذاتی ہو یا سانی نشانی، ایک بیانیہ کا درجہ پانے کے لیے، وہ بنیادی خصوصیات کا حامل ہونا اشد ضروری ہے۔ اس میں ایک قسم کا ماخذ اور ایک قسم کی رمانی ساخت لازم موجود ہو۔“ ماخذ بیانیہ کی شعریات کے پہلے بنیادی اصول کے طور پر اسے زندگی سے اثر قبول کرنے اور زندگی پر اثر انداز ہونے کی دوہری اہمیت سے ہم کنار کرتا ہے اور رمانی ساخت، بیانیہ کو وہ مخصوص اہمیت دیتی ہے جس کی بنا پر بیانیہ دوسری اصناف اور علوم سے مختلف ہو جاتا ہے۔ بادشاہ مراد اور ملکہ بھی مرگئی۔ اس بیانیہ میں سادہ ترین اور اتنی ہی مکمل ساخت موجود ہے۔ اس مختصر بیانیہ کا ماخذ بادشاہت ہے جس میں ایک شخص کو مرکزی اور کبریٰ حیثیت حاصل ہوتی ہے اور باقی سب اس پر منحصر اور اس کے معاون و خدمت گزار ہوتے ہیں۔ اس ماخذ میں یہ بات اصول کا درجہ رکھتی ہے کہ بادشاہ مرے تو ملکہ کو بھی موت آ جائے۔ کہانی میں اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ ماخذ حقیقی ہے، تخلیقی ہے، آرزو مند نہ ہے یا ایسا ممکن جوئی الوقت ناممکن نظر آتا ہو۔ اصل یہ ہے کہ وہ ہمارے تجربات اور تصور کائنات میں خود کو ایک حقیقی امکان کے طور پر پیش کرتا ہو۔ جہاں تک بیانیہ کی رمانی ساخت کا معاملہ ہے تو یہ ساخت واقعات میں زمانی تسلسل یعنی بیانیہ میں ماضی حال اور مستقبل کی نشاں دہی کرتی ہے، مگر حقیقتاً پانوں میں ”ایک ایسا حال تخلیق کیا جاتا ہے، جس میں ماضی اور مستقبل ایک وقت موجود ہوتے ہیں اور اس بنا پر [بیانیہ] ہر بات کو ممکن بناتا ہے۔“ ماضی و مستقبل کا حال میں انضمام ہی بیانیہ کو ہمیشہ کی زندگی دیتا اور ہمیشہ کے لیے زندگی پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت دیتا ہے۔ مذکورہ انضمام کی عملی صورت یہ ہے کہ بیانیہ کے ذوق عالی عناصر کو ایک ایسے تسلسلہ حال میں بیان کیا جائے، جس میں ماضی و مستقبل عملاً وجود نہ رکھتے ہوں، مگر اس کا وجود میں آنا اور کسی حقیقی یا تخلیقی ماخذ سے منسلک ہو کر زندگی پر اثر انداز ہونے کی صلاحیت حاصل کر لینا ممکن ہو۔ بادشاہ کی موت کہیں بھی، کسی بھی وقت ممکن ہو سکتی اور بعد کے واقعات کی محرک ہو سکتی ہے۔ بیانیہ ماضی کی حال میں موجودگی اور ماضی کی حال سے مطابقت کو

کچھ اس طور ممکن بناتا ہے کہ دونوں کی سرحدوں، دونوں کے آغاز و اختتام کو کمینہ کرنا محال ہو جاتا ہے۔ اس اعتبار سے بیانیہ زمان کی ایک نئی تشکیل کرتا ہے اور اسی انوکھی رمانی تشکیل سے میر معمولی قوت کشید کرتا ہے۔ نور ادااتی عکس اس تاریخ اور زمان سے ایک پل کے لیے غافل نہیں ہوتے۔ نور ادااتی نظام ہو یا کوئی دوسرا معاشی و ثقافتی ایجنڈا، تاریخ اور زمان پر دست دریاں حاصل کرنے اور اس کی تشکیل نو کرنے سے مہارت ہے۔ یکساں وہ بیانیہ ہے، جس میں نور اداکار بیانیہ کی اثر انگیزی اور طاقت سے شعور ہوتا ہے۔

لارڈ میکالے کے بہنوئی چارلس ایڈورڈ ٹریوٹین نے ۱۸۳۸ء میں ہندوستان کی تعلیم سے متعلق ایک کتاب تصنیف کی۔ اس کتاب میں ایسٹ انڈیا کمپنی کے اس ثقافتی منصوبے کا پورا خاکہ موجود ہے، جسے برصغیر کی تہذیبی و نفسیاتی قلب مابیت کے لیے تیار کیا گیا تھا۔ ٹریوٹین برصغیر میں برطانوی حکومت کی سیاسی تقدیر کا تجزیہ کرتے ہوئے یا تاریخ پر دست دریاں حاصل کرنے کی تدبیر کرتے ہوئے یہ رائے دیتے ہیں کہ افغانستان کی کوئی پالیسی ہندوستان کو انجام کار آزادی حاصل کرنے میں مانع نہیں ہو سکتی۔ اس کی مستقبل بینی کی بنیاد دراصل اس فرق و امتیاز کا شدید احساس ہے جو دونوں ملکوں میں مذہبی و ثقافتی سطحوں پر موجود ہے۔

اس فرق کو مٹانا ممکن ہے یا نہیں، یہ سوال انھیں ہی نہیں جانتا۔ اس لیے کہ فرق کے خاتمے کا مطلب اس سیاسی نظام اور ثقافتی منصوبے ہی کو چھوٹ کر ڈالنا ہے جو استعماری صورت حال کو وجود میں لاتا اور اپنے اشارے سے آبادکار کی جھولی بھردیتا ہے۔ دوسری طرف مقامی باشندوں کے لیے اس فرق کو قبول کر لینا اور اس سے بہا کرنا ممکن نہیں۔ چنانچہ ٹریوٹین یہ رائے قائم کرتا ہے کہ ہندوستان بالآخر آزادی حاصل کرے گا اور نور ادایات کے سیاسی منہ کے طور پر، اس کی آزمائش بھی یہیں سے شروع ہوتی ہے۔ وہ آزادی کو کب تک سرور کرنے کی کوئی حکمت عملی تجویز کر سکتا ہے اور برصغیر کے باشندوں کو آزادی حاصل کرنے کے ممکن طریقوں میں سے کسی ایسے طریقے کو اختیار کرنے پر مجبور کرنے کا کوئی لائحہ عمل پیش کر سکتا ہے جو آبادکار کے مقاصد سے زیادہ سے زیادہ ہم آہنگ ہو؟ اس کے نزدیک غلام ہندوستان کے پاس آزادی حاصل کرنے کے دو راستے ہیں۔

ان میں سے ایک، انقلاب کے ذریعے سے [آزادی حاصل کر کے کاروائی ہے] دوسرا اصلاحی کے ذریعے ہے۔ ایک میں پیش قدمی اپنا کر ہر شخص سے دوسرے میں یہ بدترجیح اور نراں ہے۔ ایک لازمی طور پر ہمارے اور دوسرے باشندوں کے درمیان دین کی عمل بیانیہ اور مذاہات کی علیحدگی پر مشتمل ہوتا ہے، ہمارا ایک مستقل اتحاد ہے، جو ہمیں فائدہ دے اور غریب خواہی پر مبنی ہے۔

وہ مزید واضح کرتا ہے کہ انقلاب کے ذریعے فقط ایک ماہ میں ”مرہٹہ یا اسلامی ملوکیت“ قائم کی جاسکتی ہے (یاد رہے ابھی ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں انہیں برس بانی تھے) مگر اصلاح کے ذریعے آزادی حاصل کرنے میں ہندوستان کو یک صدی درکار ہوگی۔ (یہ پیش گوئی سو فی صد درست ثابت ہوئی۔)

یورپ میں اس یقین سے سرشار ہے کہ وہ تمام ہندوستان سے متعلق اس علم کو انگلستان کی طاقت میں بدل سکتا ہے اس کا یہ علم کہ ہندوستانی آزادی حاصل کرنے کے لیے تھکا دیا اسن کے راستے کا انتخاب کر سکتے ہیں، اسے ہندوستانیوں پر اختیار دے دیتا ہے۔ اس اختیار کا صاف سیدھا مطلب تو یہ ہے کہ نوآبادیاتی فکر ہندوستانیوں کی انتخاب کی صلاحیت اور انتخاب کے مواقع پر اثر انداز ہو سکتے ہیں۔ یورپ میں اس اختیار کو بروئے کار لانے ہی میں نوآبادیاتی نظام کی بقا اور انگلستان کا مفاد دیکھتا ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ اس اختیار کا مظاہرہ پیادہ وضع اور رائج کرنے کی صورت میں کیا جاتا ہے۔ یورپی تہذیب کی ثقافت اور برتری کا کبیری یاتیا اسے اس امر میں ذرا بھی شک نہیں کہ یہ پیادہ ایک ایسی قوت تخلیق کر سکتا ہے جو دیکھ بھال کی خواہش انقلاب کی خیمہ موجوں کے آگے بند باندھ سکتی ہے۔ ہر چند اس کتاب کی تصنیف کے انہیں برس بعد ہندوستانیوں نے انقلاب دھڑکا راستہ اختیار کیا جس میں انہیں ناکامی ہوئی، مگر بعد کی ہدایت بتاتی ہے کہ یورپی تہذیب کے پیادے نے عسکری اثر پیدا کیا اور برصغیر میں آزادی کی تحریکیں زیادہ راہی راستے پر چلیں جس کا حاکم یورپ میں کے یہاں ملتا ہے۔

یورپ میں اس سوال کو نظر انداز نہیں کرتا کہ انقلاب یا اصلاح کے راستے کے انتخاب کا محرک کیا ہو سکتا ہے اور اس محرک پر کیسے اثر انداز ہوا جاسکتا ہے؟ قومی شناخت؟ معاصر صورت حال؟ وہ یہ رائے ظاہر کرتا ہے کہ اگر ہندوستانیوں کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے تو وہ فی الفور اپنے ماضی کی طرف پلٹ جائیں گے یعنی معاصر یورپی اثرات کی طرف پیچھے کر لیں گے اور اپنی قومی شناخت کے ادراک کی متعدد انکوشش کریں گے۔ در اگر اس رول میں انگریزی حکومت اور اس کے ثقافتی مظاہر کو حائل دیکھیں گے تو انہیں انقلابی جوش سے مایوس کر دیں گے۔ نوآبادکاروں کے لیے یہ ایک بھی تک اور ڈراؤنا تصور ہے۔ اس تصور کا حقیقت میں بدلنے سے روکنے کے لیے یورپ میں وہ اصلا حالی ایجنڈا پیش کرتا ہے، جس میں مرکزی حیثیت ہندوستانیوں کی یورپی طرز پر اصلاح کو حاصل ہے۔ اسے یقین ہے کہ اس اصلاح کے نتیجے میں ”وہ [ہندوستانی] اب قدیم ہندوستانی بنیاد پر آزادی کی خواہش اور قصد کرنا ترک کر دیں گے۔ پھر اچانک تبدیلی ناممکن ہو جائے گی اور ہندوستان کے ساتھ ہمارے موجودہ قتل کا طویل مدت تک جاری رہنا یقینی ہو جائے گا“۔ مگر ابھی

وہ طریقہ ہے جو ہندوستانیوں کے انتخاب کے موقع درخیز پر شاعرانہ ہو سکتا ہے۔ اس کے ردیک یورپی خیالات ہندوستانیوں کو ایک نئی شناخت دیں گے اور یہ شناخت انہیں قدیمی قومی شناخت کی طرف راجع ہونے سے بے نیاز کر دے گی۔ شناختوں کے ابھار، مائیس کا یہ ایک غیر معمولی منصوبہ تھا جسے یورپی ثقافت کے آفاقی اور ہندوب آسور ہونے کے کبیری پیادے کی مدد سے اپنے تکمیل تک پہنچانے کی کوشش کی گئی۔

اب تک سمجھنے نے حال ہی میں اپنی شائع ہونے والی کتاب میں مغربی ثقافت کے تہذیب و جمہوریت آسور ہونے کے پیادے کا تفصیلی تجزیہ کیا ہے۔ اس کے مطابق اس کہانی میں مغربی ثقافت کو دیگر ثقافتوں کے مقابل رکھا گیا اور ممتاز قرار دیا گیا ہے اور جن باتوں کو وجہ امتیاز قرار دیا گیا ہے ان میں فنون، سائنس، سیاسی طور طریقہ اور فلسفہ مذہبی اصول ہیں۔ مغربی ثقافت کے یہ نیازات کہاں تک بجا اور بے جا ہیں، اس سے فی الوقت بحث نہیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ کہانی صدیوں سے رائج اور قبول پل آ رہی ہے اور اسے سامراجیت اور عالم کاری (گلوبلائزیشن) کے ریلے دیا پھر میں پھیلا یا گیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ کہانی ہے جو مغرب اور شرق یا ”ہم“ اور ”وہ“ کے تصورات تکمیل دیتی اور ان میں انوث مگر غیر مساوی رشتہ قائم کرتی ہے۔

اس کہانی کا جو متن ہندوستان کے لیے تیار ہوا، اس میں بری کولاؤ کے فن سے بطور خاص استفادہ کیا گیا۔ یہ فن ”ایک ایسی صلاحیت کا اظہار ہے جس کے ذریعے دست یاب مواد اور آراء سے طرح طرح کے بے شمار کام کیے جاسکتے ہیں“۔ چنانچہ برصغیر میں یورپی ثقافت کے تہذیب آسور ہونے کا پیادہ لکھنے والے دراصل بری کولیر (bricoleur) تھے۔ انہیں اس پیادے سے طرح طرح کے بے شمار کام لینے کے لیے، جو کچھ یہاں وہاں (شرق و مغرب) سے دست یاب ہوا یا جسے مورد سمجھا، اسے کہانی میں کپ دیا۔ انہیں کہانی کے پلاٹ کے گھسے یا مانیے ہونے، واقعات میں تضاد ہونے، متج مواد کے مستند یا غیر مستند ہونے سے غرض نہیں تھی۔ ایک چیز یہ انہیں بہر حال یقین تھا پیادے کی قوت اور اثر پر۔ اس یقین کی بنیاد یہ علم تھا کہ پیادے کی قوت اس کے مواد کے تابعی طور پر مستند یا غیر مستند ہونے میں مضمر نہیں، اس کو کمال مہارت سے پیادے میں صرف کرنے میں ہے۔ انہیں یہ چھی طرح معلوم تھا کہ پیادے میں مافہ بے حد ہم مگر اخذ کی نوعیت (حقیقی یا جتنی) غیر اہم ہے۔

یورپی ثقافت کی کہانی کے ہندوستانی متن کا آغاز یورپ اور ہندوستان کے ماضی کے تقابل سے ہوتا ہے۔ میکالے کے یہ جیسے ”یورپ کی کسی اچھی رہبری کی الماری میں ایک تختے پر رکھی ہوئی کتابیں،

ہندوستان اور عرب کے جموں سرمایہ علمی پر بھاری ہیں۔ اور "یقین جاپے مجھے کوئی بھی ایسا مشرق نہیں ملا جس نے یہ دعویٰ کرنے کی جسارت کی ہو کہ عربی اور سنسکرت کے شعری سرمائے کا عظیم یورپین اقوام کی تخلیق شعری سے مقابلہ کیا جاسکتا ہے۔" اس کہانی کے تہیدی ٹکڑے ہیں جن کی تخلیق میں میکالے نے اپنی ترمیم انگیز خطابت کا خوب مظاہرہ کیا ہے۔ ان کی قوت اور اثر انگیزی کا انحصار تاریخی سچائیوں پر نہیں، تاریخ کو بری کوڑ کے فن کے ذریعہ کمال سے مصروف میں لانے پر ہے، دوسرے لفظوں میں تاریخ کی تشکیل نو پر ہے۔

جیسے جیسے ہم اس کہانی کے اگلے ٹکڑوں کا مطالعہ کرتے ہیں، تاریخ کی نئی تشکیل کے متواتر عمل سے آگاہ ہوتے ہیں۔ یورپ اور برصغیر کے تقابل میں دونوں کی تاریخ سے واقعت منتخب کیے جاتے اور انہیں اس سلسلے کی اگلی کڑیاں بنایا جاتا ہے، جس کی جھلک ہم اس کہانی کے اختتامی ٹکڑے میں دیکھ چکے ہیں۔

اس کہانی میں، تہذیب اور جمہوریت پہلے پہل یونانیوں کے یہاں سامنے آئیں، ان میں رومیوں نے ترمیم و اصلاح کی، مہربانی بائبل نے تنقیدی طریقوں سے لہانے کیے، خصوصاً جب وسطی یورپ کے عیسائی گروہوں نے اس کا مطالعہ کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کہانی میں یونان و روم کو یورپ نے اپنا ہے، انہیں اپنے اب وجد قرار دیا ہے اور ان پر ایک ایسے انداز میں اجارہ بنایا ہے کہ کسی دوسری ثقافت کو یونانی و رومی عوم سے اخذ و استفادے کے لیے یورپ کی عظمت و آفاقیت کے اس تصور کو تسلیم کیے بنا چارہ نکلیں، جسے نشاۃ ثانیہ کے زمانے میں تشکیل دیا گیا اور تمام یورپی نوآبادیوں میں پھیلا دیا گیا۔

دوسری طرف اس کہانی کی واقعاتی تشکیل کے لیے مسلمانوں اور ہندوؤں کی تاریخ سے چند اہمکی باتیں منتخب کی گئی ہیں۔ مثلاً یہ کہ "عربی یا محمدی نظام حاکم کے استعمال اور دفن و جذبات سے لطف لینے میں بنیاد رکھتا ہے۔ تقاریر، انگلیں، حکمرانی سے محبت اور کئی قسم کی پیش کشیوں کو مذہب میں شامل کر لیا گیا ہے۔ نیز مسلمانوں کے نزدیک زمین اہل ایمان کی وراثت ہے اور اہل ایمان کے علاوہ سب کافر ہیں۔ عالم گیر حکومت مسلمانوں کا ابوی حق ہے۔ ان کا مذہب سکوار کے دریچے ایسے غلبے کو لازم قرار دیتا ہے۔ جو لوگ انکار کرتے ہیں انہیں غلام بنالیا جاتا ہے۔" ہندوؤں کی تاریخ سے یہ بات کہانی کا حصہ بنائی گئی ہے کہ "ہر چند ہندو مذہب مسلمانوں کے مقابلے میں کم جارحانہ ہے، مگر پھر بھی علیحدگی پسندانہ ہے۔ تمام غیر ہندو ناپاک ہیں، جبکہ ملاتھوں کے لیے سوزوں ہیں اور بلاشبہ حکومتی فرانس کے لیے نااہل ہیں۔"

اس کہانی کا سب سے دلچسپ پہلو برصغیر کے ہاسیوں کی مذہبی شناخت ہے۔ یہ باور کرانے کی

کوشش کی گئی ہے کہ اس کی تاریخ کا غالب اور سؤثر ترین پہلو مذہب ہے۔ وہ سراسر مذہبی وجود ہیں، ان کا تصور کائنات اور سماج سے ان کے رشتوں کے سب بیچ دھم مذہب سے صورت پکڑتے ہیں۔

یہاں تک تو خیر کوئی خرابی نہیں، خرابی کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب یہ ثابت کیا جانے لگتا ہے کہ مسلمانوں اور ہندوؤں کے یہاں مذہب روحانی نظام نہیں جو آدمی کو کٹن خوسا سے پاک کرتا اور انسانی ہستی کے نہایت بنیادی سوالات کے جوابات دیتا ہے۔ یورپی ثقافت کے روبرو بحث بیانیے میں نوآبادیاتی اقوام کے مذاہب ان سیاسی و سماجی اداروں کے طور پر ظاہر ہوتے ہیں جو انسانوں کو تقسیم و تفریق کرتے ہیں۔ لہذا اس کہانی میں برصغیر کے باشندوں کو ایک نئی، واحد اور مخصوص شناخت دی گئی ہے۔

کیا کسی فرد یا قوم کی واحد اور حد درجہ مخصوص شناخت ہو سکتی ہے؟ یہ سوال نوآبادکاروں کے سامنے نہیں تھا، مگر وہ واحد اور مخصوص شناخت کے اثرات و مضمرات سے اچھی طرح واقف تھے۔ چنانچہ انہوں نے ہندوستانیوں کی محدود مذہبی شناختوں کو اپنے بیانیے میں اس چابک دستی سے گوندھا کہ مسلمانوں اور ہندوؤں نے نوآبادیاتی عہد کے مسائل و معاملات کو اپنی انہی شناختوں کے ذریعے طے کرنے کی کوششیں کیں۔ کم از کم مسلمان اب تک اپنے اسی محدود مذہبی تشخص کی بنیاد پر زیر غتاب ہیں یا اس کے دفاع میں مصروف ہیں۔

واحد اور حد درجہ مخصوص شناخت کسی قوم یا سماجی گروہ کو یک ایسی بندگی میں دھکیلتی ہے جس میں اس گروہ کو اپنی مخصوص اور محدود شناخت پر اصرار کرتے چلے جانے اور ساتھ ہی ساتھ اس کے چھین جانے کے مسلسل خوف میں مبتلا رہنے کے کچھ نہیں سوچتا۔ اس طور پر محدود شناخت اسے علیحدہ اور کم زور کرتی ہے اور اس کی کم زوری کا فائدہ ہمیشہ وہ طبقہ اٹھاتا ہے، جسے شناخت کے تصور کو وضع کرنے اور رائج کرنے کا اختیار تاریخی طور پر حاصل ہوتا ہے یا وہ یہ اختیار کسی طور پر ہتھ لیتا ہے۔ نوآبادکاروں نے اپنے بیانیے کے ذریعے قائم اور رائج کی گئی محدود شناختوں کے "ثقافتی استعماری اثرات" سمیٹے۔

ہمارے زمانے میں امرتیا سین نے واحد اور مخصوص شناخت کو تھذو کا سب سے بڑا ذریعہ قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ شناخت ہوتی نہیں، مسلط کی جاتی ہے۔ ان کا یہ اقتباس چشم کشا ہے۔

اس بات میں کوئی تفریق متولیت نہیں ہے کہ کیوں مسلمانوں کے انہی کے علم بردار یا کہ نیچے کے علم بردار خصوصی طور پر مذہبی عقائد پر توجہ مرکوز کریں اور کیوں نہ سائنس اور دیاسی پر بھی توجہ مرکوز کریں، جن میں عرب اور مسلم سائنسوں نے بہت زیادہ حصہ ڈالا ہے اور جو اسی طرح سے عرب اور مسلم تشخص کا ایک حصہ بن سکتے ہیں۔ اس دور کی اہمیت کے باوجود جمہوری جماعت ہندوؤں نے سائنس اور دیاسیات کو "مغربی سائنس" کی نوکری میں ڈال دیا ہے اور دوسرے لوگوں کو اپنے فکر و خیالات کرنے کے لیے مذہب کی گہرائیوں میں کرینے کے لیے مجبور دیا ہے۔

ہندوستانی نوجوان ہم سے ہمارے لوپ کے ذریعے ناؤں ہونے کے بعد ہمیں غیر ملکی کھتا ترک کر دیتے ہیں۔ وہ ہماری ہی طرح ہمارے عظیم قوموں کا کرکڑے ہیں۔ وہ یکساں خراج سے تسلیم حاصل کرے۔ یکساں بانوس میں دلچسپی لیتے۔ یکساں مشاغل میں ہمارے ساتھ مصروف ہونے کے بعد ہندوؤں سے زیادہ انگریز بن جاتے ہیں۔ بالکل اسی طرح، اسی طرح کاں پانچ کے نوک، روپیوں سے بڑھ کر دردی بن گئے تھے ۱۵

مسلمانوں اور ہندوؤں دونوں کی تاریخ میں نہ صرف سائنس و فلسفے کی باقاعدہ روایت موجود ہے، بلکہ اس روایت نے یورپ میں جدید سائنس کی بنیادیں استوار کرنے میں بنیادی کردار بھی ادا کیا ہے۔ مسلمانوں میں کنفی، ابو بکر رازی، فارابی، ابن سینا، ابن ماجہ، ابن طفیل، ابن رشد، ابن الہیثم، اور ابن خلدون کے انکار فیہ معمولی ہیئت کے ہیں۔ آج یورپ کے بعض سائنسی مورخین مسلمانوں کی سائنسی و فلسفیانہ خدمات کو تسلیم کرتے ہیں، مگر یورپی ثقافت کے شہنامی یہ ہے کہ بری کولٹ کی تکنیک سے کام لینے کی وجہ سے اس سے انکار موجود ہے۔ اس انکار نے جو گل کھلائے ہیں، ان کا سلسلہ ایسویں صدی کی مذہبی احمقانہ تحریکوں سے شروع ہوا ہے۔ اس انکار نے جو گل کھلائے ہیں، برصغیر کے باشندوں کی تاریخ میں سائنس و فلسفہ کی بے مثال روایت کے اثبات کا مطلب اھیں کثیر تخصصات کی حامل اقوام سمجھنا ہوتا اور نتیجتاً ان کے یہاں جدید سائنس (جس کی ترقی میں کھایت عظیم الشان کردار مغرب کا ہے) سے وہ عمومی لائق تعقی نہ ہوتی، جو دراصل ایک محدود شخص کو قبول کر لینے کا نتیجہ ہے اور جس نے ان کی پس ماندگی میں سب سے بڑھ کر کردار ادا کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ واحد شخص ایک عجیب و غریب تضاد کا حامل تصور ہے۔ پہلا تضاد تو یہی تھا کہ یورپ، ہندوستان، مشرق کو جس نظر سے دیکھ رہا تھا وہ "حسی، عقلی، سماجی، حتمی" یہ نظر سماج اور کائنات کو ایک غیر کے طور پر دیکھتی اور اسے تغیر کرنے میں یقین رکھتی تھی، اسی لیے اسلام اور ہندومت کو "سماجی ادارے" تصور کیا گیا جو دوسری اقوام اور طبقات کو محکوم بنانے میں کوشاں رہتے ہیں۔ خود یورپ مشرقی و افریقی ممالک کو جس سیاسی و ثقافتی محکوم کے تحتے میں کس رہا تھا، اس طرف دھیان نہیں تھا۔ تاہم یہ تضاد ہمیں چھوڑ نہیں دیتا۔ یورپ "عقلی سماجی نظر" کا علم بردار تھا۔ یہ نظر اور اس کے ثمرات یعنی ریاضی و سائنس مشرق کے پاس بھی تھے، مگر مشرق کی شناخت سمجھنے میں اس سے بری طرح صرف نظر کیا گیا اور اس لیے کہا گیا کہ یورپ و مشرق کے اس فرق کو برقرار رکھا جائے جس پر نوآبادیاتی نظام کا انحصار تھا۔ اس بات کا بڑا اعتراف کرنا چاہیے کہ اس فرق کی استواری میں خود مشرق/ہندوستان کا بھی ہاتھ تھا جس نے اپنی شناخت کے "حسی و عقلی" عنصر کی پردہ پوشی سے ہاتھ کھینچ لیا تھا۔ اس کے باوجود ہم اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتے کہ وہی، شدتوں کی تاریخ میں ان کی ایک سے زائد شناختیں موجود ہوتی ہیں، مگر ان پر ایک مخصوص شناخت مسلط کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ ایک طرف ان کے قلب و دھن میں واحد شخص رائج کرنے کا اہتمام ہوتا ہے اور دوسری طرف اسی شخص سے گریز کا رویہ پیدا کرنے کی تدبیر اختیار کی جاتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں محدود شخص دوبارہ کردار ادا کرتا ہے۔

بلاشبہ یہ ایک قسم کی نفسیاتی تکلیب تھی، مگر ہمیں سمجھنی چاہیے کہ اردو ادبیات نے، ہندوستانی نوجوانوں کو ایک نئی شناخت دی، مگر وہ اپنی پرانی شناخت کے اس تصور سے بھی الگ نہ ہو سکے جسے نواب کاروں نے ان کے ذہنوں میں راسخ کیا۔ وہ پورے یورپی مین سکنے نہ پورے ہندوستانی ہی رہ سکے۔ وہ دو غلطے تھے۔ میکاٹے نے تو ان کا تعارف بے حد سادہ طور پر کر دیا تھا کہ ”وہ رنگ، نسل کے لیے سے ہندوستانی لیکن دوق، دہن، اخلاق اور فہم و فراست کے اعتبار سے انگریز تھے۔“ وہ اس التباس کا شکار تھے کہ وہ دہری ثقافتی شہریت رکھتے ہیں۔ یہ التباس انہیں ایک انوکھے قاتل کے اظہار پر بھی ناکل رکھتا تھا وہ ایک محکوم معاشرے میں حاکم ثقافت کے دوق اور فہم و فراست کے علم بردار ہیں، مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ ثقافتی شناخت کے عدم تعین کے شدید بحران کا شکار تھے۔ وہ حاکم ثقافت کے۔ تو لٹا ہونے لگے تھے نہ ترجمان، بلکہ اس ثقافت کی طاقت کے مظاہرے کا محض ذریعہ اور آلہ کار تھے اور خود اپنی مقامی ثقافت سے شعوری طور پر علیحدہ اور اجنبی مین بن گئے تھے۔ ان کے پاس دہری ثقافتی شہریت نہیں، دوغلی ثقافتی شخصیت تھی جو شناخت کے بحران کو حل کرنے کی تخلیقی قوت سے محروم تھی۔

نواب کاروں کا مقصود یہ ظاہر اپنے اور دوسرے باشندوں کے درمیان اس ثقافتی بیگانگی کو دور کرنا تھا، جو انگریزی نظام حکومت کے لیے زبردست خطرے کی گھنٹی تھی مگر اس کے لیے جو طریقہ اختیار کیا گیا وہ جو بایہ گفزا گیا، اس میں ثقافتی اختلاف کو وجودیاتی اور قدری سطحوں پر نہایت حدت سے ابھارا گیا۔ حالاں کہ دونوں ثقافتوں میں صحت و اشتراکات موجود تھے۔ اسلامی اور عیسوی ثقافتوں میں سماجی مذہبی عنصر مشترک تھا۔ دونوں کے یہاں سائنس و فلسفے کی روایت کا ماخذ یا محرک یونان تھا۔ اسی طرح ہندوستان اور یورپ میں نسل و نسلیاتی عنصر اور لسانی سطح پر ہندو آریائی زبان ایک عظیم قدر مشترک تھی، جس کا انکشاف ولیم جوزف کرکے تھے۔ اگر ان اشتراکات کو ابھارا جاتا اور ان کی بنیاد پر ثقافتی بیگانگی کو دور کرنے کی کوشش کی جاتی تو نتائج ایک سرفہرست ہوتے۔ دو غلطے ہندوستانی نہ پیدا ہوتے، مختلف ثقافتوں کے مشترک اور بہترین عناصر کی آمیزش سے وجود پنے پر ہونے والے منفرد ڈھن کی حامل شخصیتیں سامنے آتیں۔ یقیناً کچھ ایسی شخصیات پیدا ہوئیں، مگر ان کی پیدائش میں اس نوابیاتی پیروانہ کا کوئی کردار نہیں تھا جو ثقافتی فرق ابھارنے اور نتیجتاً وہ جذباتی رجحان پیدا کرنے سے عبارت تھا۔ وہ شخصیتیں ثقافتوں کے تنقیدی مطالعے کی انفرادی کوششوں کی پیداوار تھیں اور تاریخ کے جبر سے آزاد ہونے کی غیر معمولی تخلیقی قوت رکھتی تھیں۔ وہ تعداد میں کم تھیں اور عمومی نوابیاتی ثقافتی تضامیں انہیں تھیں۔

یورپی سماج نے ثقافتی دو غلطے بن کا تفصیلی تجزیہ کیا ہے۔ ان کے مطابق وہ نوابیاتی طاقت کی پیداوار ہے۔ اس کی تعمیر پانچ سو سالوں کی مصلحت ہے۔ دو غلطے، نوابیاتی شناخت کے مفروضے کی معنویت کا زیر سوال لینا ہے، جسے امتیازی شناختی اثرات کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے۔ چنانچہ دو غلطے ہندوستانی ثقافتی انتظام کا نمونہ پیش کرنے کے بجائے نوابیاتی طاقت کی ثقافتی میدان میں کرشمہ کاری کے مظہر ہوتے ہیں۔

ثقافتی دو غلطے بن میں تہذیبی امتیاز لازماً موجود ہوتا ہے، اور یہ امتیاز ایک قسم کی اجسیت اور غیریت کے احساس کو ابھارتا ہے۔ اس احساس کی حدت کے بڑھنے اور ایک آتش فشانی صورت اختیار کرنے کا اندیشہ برابر موجود رہتا ہے۔ چنانچہ یورپی شناخت کے پانچویں میں ایک واقعے پر شدید اصرار کیا جاتا ہے، جو یورپ کی تاریخ سے ماخوذ ہوتا ہے مگر اسے انسانی تاریخ کی اصل صداقت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اس واقعے سے یہ باور کرانا مقصود ہوتا ہے کہ تہذیبی پس ماندگی و زوال کا عداو مقامی طور پر دست یاب نہیں ہوتا، اسے ہر دینی ثقافت سے درآمد کرنا پڑتا ہے۔ ”میں مثالیں انتہائی کم یاب ہیں، جن میں قوموں نے تہذیب کی بلند سطح تک رسائی اپنے مقامی وسائل کے ذریعے حاصل کی ہو، ان مثالوں کے مقابلے میں، جن میں (تہذیبی بلندی کی) تحریک باہر سے ملی اور اس تحریک کو غیر مالک کے حیثیت کے گہرے مطالعے اور تحقید نے مستحکم کیا۔“

چارلس فریوٹین کے سامنے یورپ کی تاریخ ہے، جو دوم پر یونان کے اور شمالی یورپ کے ممالک پر یونان و دوم کے ثقافتی اثرات کی کہانی پیش کرتی ہے۔ اس کے لیے یورپ کی تاریخ کے یہ ادب، تاریخ انسانی کے لیے مثالی نمونہ ہیں۔ یورپی ثقافتی پیالیے میں اس بات کو کثرت سے دہرایا گیا ہے کہ ”جو حیثیت یونانی اور لاطینی زبانوں کی مور [سر تھا کس مور] اور انہیں [راجا انہیں] کے ہم معروض کے سامنے تھی، میں وہی حیثیت آج ہماری زبان کی ہندوستان کے لوگوں کے سامنے ہے۔“ گویا جو کردار یونانی اور لاطینی نے انگریزی کے لیے ادا کیا، اب انگریزی وہی کردار ہندوستانی زبانوں کے لیے ادا کرے گی۔ انگریزی زبان اور اس کے ادب کو ہندوستان کی اس تہذیبی ترقی کے ناگزیر وسیلے کے طور پر پیش اور رائج کیا گیا، جسے ہندوستان خود اپنے مقامی وسائل سے حاصل کرنے کا مل نہیں تھا۔

برصغیر کی تہذیبی زندگی میں اس سے بڑا کچھ مقام شاید ہی آیا ہو کہ اس کے بڑا کچھ تہذیبی مسئلے (زوال) کی نشان دہی ایک ایسے ثقافتی ذہن نے کی ہو جو خود کو برصغیر کے ”تہذیبی غیر“ کے طور پر پیش کرتا

ہو۔ اس کہانی میں یہ بات زیادہ اہم نہیں کہ برصغیر میں مذہبی دوال کا شکار تھا (جوں بھی کہانی میں ماخذ کا مستند ہونا اہم نہیں) اہم بات یہ تھی کہ زوال کے انتہائی مؤثر پایاچے کے ذریعے کیا نتائج حاصل کیے گئے۔ برصغیر کو تہذیب کی بلند سطح سے انتہائی پست قرار دے کر ان یورپی تہذیبی اثرات کے نفوذ کو چارٹر قرار دیا اور خود ہندوستانہما کے لیے قابل قبول بنانا آسان تھا جو کسی طور سیاسی مفہوم سے الگ نہیں تھے۔ انگریزی زبان، یورپی تہذیب کے مکمل استعارے کے طور پر، یورپی طرز زندگی کو ہندوستانوں میں رائج کرنے کی مدنی تھی۔ انھیں حکومت خود اختیاری کے طور دکھانے، یعنی ان کی بھارت و آزادی کی پیام رچی۔ دیکھی باشندوں کی بھارت و آزادی کا مدنی کی تشادات سے ملوث۔ ایک طرف نوآبادکاروں کو اس بات کا پتہ نہیں کہ "برٹش انڈیا کی آبادی پر برٹش اسپائر سے تین گنا ہے۔ ... دولت اور تہارت کی افزائش کو محکمہ ہم ترقی دینے سے ہم ہندوستان کو آنے والے وقت میں اپنی دولت اور طاقت کا ضیاع بنا سکتے ہیں، جس کی مثال ہماری تاریخ میں نہیں ملتی۔" دوسری طرف ہندوستانوں کو مستقبل میں خود حکومت کرنے کے قائل بنانا تھا۔ کیا استعماری تخیل اپنی ہی طاقت کے ضیاع کی آرزوی کا لاکھ محل ضیاع کر سکتا ہے؟ اس کا جواب ہندوستانی حکومت کی تجرباتی پالیسی نامی دستور میں ملتا ہے۔

اس امر کا ذکر کرتے ہوئے کہ ہندوستان میں عوامی اندامات کا رخ بالآخر آزادی ملانے کی طرف ہے اور یہی انگلستان اور اس کے ایشیائی مقبوضات کے تعلق کی خصوصیت ہے، یہ سمجھا جاتا ہے کہ گروہوں ہندوستانوں کو کبھی مکمل آزادی دی جائے گی۔ ہندوستان اور خود اپنے تعلق کی خاطر، انگلستان کو بالآخر ایشیائی دنیا کا محافظ اور مددگار بننا ہے۔ جلد ہی دوسری اقوام جسامانی کے ساتھ ساتھ اطلالی حقوق دوبارہ پیمانے کی کوشش کریں گی جن کا ہندوستان صدر مل تک مل رہا ہے۔

اس بات کو ہم یوں نہیں کہہ سکتے کہ ہندوستانی صورت کو نوآبادیاتی بارغ میں بیک وقت آدھ اور پاپ گل رکھنا مقصود تھا بلکہ یہ کہنا مناسب ہوگا کہ ہندوستانی صورت پاپ گل تھا جسے مستقبل میں آزادی کی نوید دی جاتی تھی۔ لہذا یہ آزادی ایک خواب تھی۔ برصغیر کے باشندوں سے زیادہ نوآبادکاروں کو اس بات کی ضرورت تھی کہ اذل الذکر یہ خواب دیکھتے رہیں اور اس اضمحالی و نفسی تعلق کی حالت کو نہ پہنچیں جو بھارت و تخذ و تحریک دیتی ہے۔

خواب میں ہمیشہ مقامی مقامی و ثقافتی عناصر ظاہر ہوتی ہیں۔ ہر چند نوآبادکار کی ہم جو یا نہ طبیعت ان علاقوں کو بے دخل کر کے اپنی سانی و ثقافتی علاقوں کو رائج کرنے سے باز نہیں آتی اور لارڈ میکالے کی ۱۸۳۵ء کی تعلیمی روداد اس ہم جوئی کی غیر معمولی مثال ہے، مگر یہ بات جلد ہی واضح ہو جاتی ہے کہ مقامی

زبان و ثقافت کوئی آرائشی چیز نہیں کہ اسے ایک دوسری آرائشی چیز سے بدل دیا جائے۔ اس کی اگر کوئی عقل ہو سکتی ہے تو وہ خواہ مخواہ نہیں کی ہے۔ زبان و ثقافت کسی بھی زبان کے خواہ مخواہ نہیں ہیں۔ جن کے رویے وہ کائنات اور دنیا کا ادراک کرتا، ان سے معاملہ کرتا اور ان سے متعلق مخصوص تصورات قائم کرتا ہے۔ خواہ مخواہ نہیں بدلا جاسکتا، مگر یہ جن معلومات پر انحصار کرتے ہیں، انھیں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ ٹھیک یہی کام تعلیم سے عامہ کی اس کمپنی نے اپنی پہلی سالانہ رپورٹ میں تجویز کیا، جسے ۷ مارچ ۱۸۳۵ء کی انگریزی حکومت کی قرارداد کے ذریعے قائم کیا گیا تھا۔ اس قرارداد میں واضح کیا گیا تھا کہ "برطانوی حکومت کا سب سے بڑا مقصد یہ ہے کہ ہندوستان کے دیہی باشندوں میں یورپی ادبیات اور سائنس کو فروغ دیا جائے اور تعلیم کے لیے مختص تمام رقم کو فائدہ انگریزی تعلیم کے لیے وقف کیا جائے۔" مگر تعلیمات عامہ کی کمپنی نے فقط ایک سال بعد ہی اپنی رپورٹ میں لکھا

ہم مقامی زبانوں کی ترقی کی حوصلہ افزائی کی اہمیت کا گہرا شعور رکھتے ہیں۔ ہم خیال کرتے ہیں کہ مقامی ادبیات کی عقلی و ہمارا سمجھنا مقصود ہے، جس کی طرف ہماری تمام کوششوں کا رخ ہونا چاہیے۔ انگریزی کا مطالعہ، جس کو ترجیح دینے کی ترغیب ملی واقعات سے دیکھی لوگوں کو ملتی ہے، اور اس کے ساتھ ہی ملحقہ کی تہذیب کا علم اور ہمیں رہا ہے جیسا کہ ہمیں معمول ہو رہا ہے، یہ ہندوستان کو روشن خیال بنانے کے عمل کا پہلا مرحلہ ہے۔"

چنانچہ جلد ہی دیکھی زبانوں کی ترقی کو سرکاری تعلیمی پالیسی کا حصہ بنا دیا گیا۔ اس پالیسی کے پس پشت ایک طرف "مقامی اعتقادات و احساسات کو ہمیں نہ پہنچانے" کی وہ عمومی روش کارفرما تھی جس کا مقصد دیکھی لوگوں کے دلوں سے اجنبیت کا خوف دور کرنا اور ان کی ہمدردیاں حاصل کرنا تھا اور دوسری طرف یورپی علم کی ترسیل کو سر بیج اور نظری بنانا تھا۔ انگریزی زبان و ادب کی براہ راست تدریس دیکھی لوگوں کو "روشن خیال" اور "مہذب" بنانے کے طویل الیحاد مل کا پہلا مرحلہ تھی۔ یہ مراد انگریزی کو تہذیب کے یورپی مثالی کے طور پر پیش کرنے اور باور کرانے کے باوجود، کئی خباہت سے محدود تھا۔

انگریزی زبان و ادب کی تدریس سب سے پہلے برصغیر میں شروء کی گئی۔ یہ ایک تجربہ تھا۔ یہ انگریزی کی ایک حد کا بیاں ہے۔ برصغیر کے لوگ اپنی کلاسیکی زبانوں سے دیکھی جذبات وابستہ رکھتے تھے اور ان کے نزدیک علم حاصل کرنے کا مطلب کلاسیکی زبانوں کا علم تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انگریزی کی زیادہ تر مخالفت مذہبی بنیادوں پر کی گئی۔ خود انگریزی زبان اور اس کی تدریس میں بیسویں صفر شامل تھا، جس کا ادراک دیکھی باشندوں کو بھی تھا۔ جمہور اس نے لکھا ہے کہ:

مگر خود کو آفاقی و مثالی بنا کر پیش کرتا ہے۔ چنانچہ اپنی تاریخی صورت حال کو عمومی انسانی صورت حال کے طور پر سامنے لاتا ہے۔ وہ نہایت گھس گرج کے ساتھ یہ عظیم دعویٰ کرتا ہے کہ وہ پوری انسانیت کا نمائندہ ہے، تمام انسانی مسائل کا حل اس کے پاس ہے کہ اسے عقلی وسائل پر دست رس حاصل ہے۔ اس دعوے کو تسلیم کرانے کے لیے معنی آفرینی کا وہ طریقہ ایجاد کیا جاتا ہے جو بڑی حد تک بلاواسطہ سے عبارت ہے، یعنی کھیری بیانیہ یا یورپ سے قربت رکھنے والی ہر شے آفاقی، مثالی اور قابل عقیدہ ہے۔ یہ قربت مکانی، ہنریاتی، تاریخی، ثقافتی ہر قسم کی ہو سکتی ہے۔ چنانچہ یورپی جمہوریت، انگریزی، شیکسپیر، یورپی نشاۃ ثانیہ کا ماڈل سب مثالی اور آفاقی ہیں، اور جو کچھ یورپ سے دور، مختلف ہے، وہ یورپی طرز پر قابل اصلاح ہے۔

یورپ بہ طور کھیری بیانیہ میں یورپ اور مشرق/ایشیا/ہندوستان کی تفریق بنیادی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اس بیانیہ کی شعریات کی تشکیل میں اس تفریق نے مرکزی کردار ادا کیا۔ یہ تفریق ہی وہ مرکز اور نقطہ تھا جہاں سے بیانیہ کی شعریات کے تمام اجزاء نمود پاتے تھے اور ایک دوسرے سے ہم رشتہ ہوتے تھے۔ لہذا یہ ایک مرکز آشنا ساخت تھی۔ مزے کی بات یہ ہے کہ مرکز ایک بنیادی قوت اور حقیقی تعامل کے طور پر پوری شعریات میں سرایت کیے ہوئے تھا اور اسی بنا پر چین اور واضح نہیں تھا۔ یورپ سے متعلق ہر بات، ہر چیز، ہر واقعہ، شخص، خیال، مستند، طاقت کا حامل، تہذیب آموز، روشن خیال، قابل عقیدہ و حسین تھا اور مشرق/ہندوستان سے وابستہ ہر بات، ہر چیز ان کے برعکس خصوصیات رکھتی تھی۔ اس بات پر بہت کم غور کیا گیا کہ یورپ اور مشرق/ہندوستان کی ایک دوسرے کو بے دخل کرنے والی خصوصیات کا منبع، خود یورپ اور مشرق نہیں، بلکہ ان کے درمیان قائم کی گئی تفریق تھا، جسے یورپ بہ طور کھیری بیانیہ میں بڑھ کی بڑی کی حیثیت دی گئی تھی۔

یورپ بہ طور کھیری بیانیہ نے برصغیر میں کئی چیلنجز کو تحریک دی۔ ان کی حیثیت زیادہ تر صغیری چیلنجز کی تھی۔ اس لیے کہ برصغیر میں محتاسن عناصر کا حامل انتہائی مربوط کھیری بیانیہ خلق نہ ہو سکا، جس قسم کا یورپ بہ طور کھیری بیانیہ تھا۔ یہ کہتا تو مہاتما ہو گا کہ جہاں یورپ سے متعلق ایمانت بھارت کی بریاں تھیں، مگر اس میں کوئی شبہ نہیں کہ برصغیر میں اصلاح پسند، احیاء پسند بیانیہ رائج ہوئے۔ یہ ظاہر تھا کہ مگر یہ پائلن یکساں تھے۔ ان بیانیوں کے باہمی اختلافات دراصل یورپ کے کھیری بیانیہ کی دو مختلف تعبیروں کا نتیجہ تھے۔ دوسرے لفظوں میں انیسویں صدی سے برصغیر کی ذاتی قوتوں کا سب سے بڑا مصرف یورپ کے کھیری بیانیہ کی مختلف ڈھنگ سے تعبیریں ہی رہا ہے۔ دونوں کا اختلاف اس نکتے پر رہا ہے کہ نوآبادیاتی صورت حال کا سامنا کرنے کے لیے کس "مرکز" کی طرف رجوع کیا جائے، اصلاح پسند یورپ کو اور احیاء پسند مشرق کو مرکز

سب جانتے ہیں کہ برصغیر میں ان کی تبدیلی مذہب کا معیار کچھ سالوں سے متعدد مذہبی اور لاد مذہبی تنظیموں کے لیے مہم چلائی جا رہی تھی۔ اس امر پر متفق ہیں کہ وہ قابل عمل منصوبہ بالواسطہ بھی بڑی حد تک ناکام رہا۔ مگر یہی حال ہے کہ پہلے ہی چارہ چارے ہوئے۔ اس امر پر متفق ہیں کہ وہ قابل عمل منصوبہ بالواسطہ بھی بڑی حد تک ناکام رہا۔ مگر یہی حال ہے کہ پہلے ہی چارہ چارے ہوئے۔ اس امر پر متفق ہیں کہ وہ قابل عمل منصوبہ بالواسطہ بھی بڑی حد تک ناکام رہا۔

لہذا انگریزی زبان اور اس کی تعلیم جب روشن خیالی اور بیسائیت کے فروغ کو بہ یک وقت اپنا نشانہ بنائی تھی تو اپنے ہی پاؤں پر کھلاڑی مارتی تھی۔ اس کے لیے اس تضاد کو وقتی طور پر چھپائے رکھنا آسان تھا، مگر اس کو حل کرنا مشکل تھا کہ روشن خیالی اور بیسائیت یا سیکولر اور مذہبی فکر ایک قالب میں کیسے سما سکتے ہیں؟ اس تضاد کی وجہ سے انگریزی کی کو ایک نئی زبان کم اور استعماری زبان زیادہ سمجھا گیا۔ ہر چند مذکورہ تضاد کے حل کی ایک صورت یہ تھی کہ بیسویں صدی میں یورپ کے اختیار کرنے کے عمل ہی کو محض مندانہ، کشادہ نظری اور روشن خیالی قرار دیا جائے اور یہ صورت اختیار بھی کی گئی، مگر یہ تبدیلی مذہب کی براہ راست صورت تھی اور نقصان اس تبدیلی کا نفسیاتی جوڑ تھی۔

انگریزی کی تعلیم کی شدت سے وکالت کرنے والوں کو جلد ہی ان حدود و قیود کا احساس ہو گیا جو مذکورہ وجوہ سے موجود تھیں۔ لہذا یورپی ثقافتی بیانیہ کو برصغیر کے ثقافتی ماحول میں اتارنے کی قابل عمل صورت یہ سوچی گئی کہ دیسی زبانوں میں یورپی تعلیمات کو فروغ دیا جائے۔ دیسی زبانوں کو اردو، تعلیم بنایا جائے، ان میں یورپی متون کے تراجم کیے جائیں اور ان کی تدریس کی جائے۔ چارلس ٹریوہلین نہایت جوشی کے ساتھ اپنی پالیسی کی کامیابی کا اظہار کرتا ہے۔ "دیسی زبان اپنی اصلاح شدہ حالت میں فروغ پانے لگی، ترجمہ و نقل کثرت سے سامنے آئے اور حقیقی طانت کو گاہے گاہے شاہکار تخلیق کرنے کی تحریک ہوئی۔"

ترجمہ و نقل، یورپی نوآبادیاتی اثرات کے سب سے اہم مظہر اور وسیلہ ثابت ہوئے۔ چنانچہ ان کے ذریعے یورپ سے متعلق ہر خیال، علم اور شخص کو قابل توجہ قرار دیا گیا اور انھیں دیسی زبانوں میں منتقل کرنے پر کمر باندھی گئی۔ انھوں نے اس متوازن تکنیک کے ذہن میں پیدا ہونے کا ہر ممکن راستہ بند کیا، جو ہر انسانی خیال اور علم کی ثقافتی قدر ا قیمت اور معاصر صورت حال میں ان کی مصوبیت طے کرنے پر آمادگی کو ا کساتی ہے۔ یورپ بہ طور کھیری بیانیہ کی عمل آرائی میں بڑا کردار معنی آفرینی کے ایک خاص طریقے کا تھا جسے ہر کھیری بیانیہ اپنے ملن سے جنم دیتا ہے۔ کھیری بیانیہ، انسانی طاقت، خطابت، سیاسی طاقت، علمی فتوحات، ثقافتی برتری کے طے طے عناصر کا حامل ہوتا ہے اور اس لیے یہ اہلیت اپنے اندر پیدا کر لیتا ہے کہ اپنے تضادات کو چھپا سکے۔ کھیری بیانیہ زبان و مکالم کا پابند اور مخصوص انسانی کردار کے تجربات سے تشکیل پاتا ہے۔

قراردے ہیں۔ گویا دونوں اس سمجھے پہ متفق رہے کہ مرکز سے الٹ دیکھنی لازم ہے اور مرکز کا یہ تصور اس مفہوم میں تقریبی ہے جس کا ذکر ہو رہا ہے۔ لہذا ہم یہ نتیجہ اخذ کرنے میں حق بجانب ہیں کہ یورپ کے کبیری میلے کی تعبیر کے بنیادی اصول اسی طریقے سے ماخوذ تھے۔ تفریق آتشا مرکز نے جب ثقافت، انسانی علوم اور ادبیات میں بنیادی علماتی اصول کا درجہ حاصل کر لیا تو اس سے استعماری صورت حال کے شکنجے سے آزاد ہونے کا ایک آسان راستہ دریافت ہو گیا۔ اصطلاح پسندوں اور احیا پسندوں کو ان بہت سی الجھنوں اور تکمیزوں سے گویا نجات مل گئی جو نوآبادیاتی صورت حال کی تقسیم کے کسی دوسرے اصول سے لازماً پیدا ہوتے۔ اصطلاح پسندوں کے لیے پورا یورپ اور احیا پسندوں کے لیے پورا مشرق، استعماری حالت سے نجات کا ذریعہ تھے۔

سر سید کا یہ بیان

جو شخص اپنی قومی حدود سے دور دورہ اندیش محل سے غور کرے گا، وہ جانے گا کہ ہندوستان کی ترقی، کیا ممکن ہو سکی۔ افلاقی، صرف مغربی علوم میں اہل درجہ کی ترقی حاصل کرنے پر منحصر ہے۔ اگر ہم اپنی اصلی ترقی چاہے ہیں تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی ہماری زبان تک کو بھول جائیں، تمام مشرقی علوم کو نیا سنبھال کر دیں۔ ہماری زبان یورپ کی اصلی زبانوں میں سے انکس یا فرنگ ہو جائے۔ یورپ ہی کے ترقی یافتہ علوم ہمارے دست ہل ہوں، ہمارے دماغ پر وہیں خیالات سے (بجز مذہب کے) گہرے ہوں۔ ہم اپنی قدر، اپنی عزت کی قدر خود آپ کر لی سکیں۔ ہم کو غرمت انگریزی کے بجائے غیر غرور ہیں اور اسی کو اپنی محنت دوسری سمجھیں۔"

اور آزاد کے یہ خیالات۔

نئے انداز کے خلعت اور روبرو آج کے مناسب حال ہیں۔ وہ انگریزی مندوقوں میں بند ہیں کہ ہمارے چہرے میں دھڑکیاں نہیں۔ ہاں مندوقوں کی نگہی ہمارے ہم وطن انگریزی دانوں کے پاس ہے۔"

نیز

ہندوستانی بھائیوں کو اس دن کا تذکرہ کرنا چاہیے کہ وہ عربی فارسی کے لفظ جواب تک ہمارے ہمارے باپ دادا نے دے آئے وہ ان کی جگہ میں کھڑے سے انگریزی لفظ نظر آئیں گے کہ عربی فارسی کے لفظ خود جگہ چھوڑ کر بھاگ جائیں گے۔"

اصطلاح پسندوں کے تفریق آتشا مرکز کی عمومی مثال ہیں۔ دوسری طرف اکبر الہ آبادی کے یہ اشعار احیا پسندوں کے تفریق مرکز کی مثال پیش کرتے ہیں۔

یوچا استاد نے کہ کبھی بھی
کہ دیا میں نے اس کا کل مطلب
ان دکانی نے دل میں کی کچھ راہ
صاف ہے لا لا لا لا لا
ماطر نے کہا کہ تو کو کون ہے
حق پکارا کہ راہ اکبر راہ

نیز

ہا کہ چند مسلمان جمع تھے یک جا
کہا کسی نے یہ ان سے کہ یہ تو ملا
خدا پرست خوش افلاک اور پلہ راہ
تھماری عزت و دھت کا کس طرح ہے ہلا
نظر کرو طرف اقتدار اہل فرنگ
کہ ان کے بند میں ہے ملک دہل و گج و سیہ
انہیں کا سک ہے ہماری یہاں سے لندن تک
انہیں کی ذمہ داری ہے ہر اک سلیہ و سیہ
تھیں بٹائی ہیں وہ وہ کہ دیکھ کر جن کو
زبان طلق سے ہے ساخت تھکی ہے وہ
مہمے پاس بھی کچھ ہے کہ جس پر تم کو ہے ہر
کہا انہوں نے کہ ہاں لا لا لا لا لا

برصغیر اور آگے چل کر پاکستان اور بھارت کی ذہنی دنیا کی تشکیل میں انہی دو صغیری بنیادوں نے حصہ لیا۔ ہندوؤں میں آریہ سماجیوں سے آرائیں ایس تک اور مسلمانوں میں ملائے دلی بند سے موجود طالبان کی تحریک تک تفریق آتشا مرکز ایک انداز میں اور ہندوؤں میں باسرام چند سے موجود عہد کے اصطلاح پسندوں تک اور مسلمانوں میں سر سید سے ڈاکٹر مہارک علی تک۔ تفریق آتشا مرکز کا تصور ایک دوسرے انداز میں کار فرما دیکھا جاسکتا ہے۔

مرکز آتشا ساخت کا تصور اس وقت خوف ناک ہو جاتا اور تفریق آتشا مرکز کا تصور اس وقت تباہ کن صورت اختیار کر جاتا ہے، جب انہیں ثقافت و ادب میں بنیادی علماتی اصولوں کا درجہ دے دیا جائے اور ان کی بنیاد پر اپنے تصور کائنات کی تشکیل کی جائے۔ تفریق آتشا مرکز کے تباہ کن ہونے کا کچھ اندازہ انہیں کے مطالب [تعبیر] کے جواب میں لا الہ الا اللہ کہنے ہی سے ہو جاتا ہے۔ یہ فطرتی ارتقا کے منظر کے نظریات کے مقابلے میں نفرت تو حید بلند کرنے یا انسانی عقل کے ذریعے انسانی سماج کی سالمیت و ارتقا کو کہنے کی کوشش کے مقابلے میں مذہبی متن کے استناد پر زور دینے کا معاملہ نہیں بلکہ سماجی فکر میں پیدا ہونے والے نتیجے کو کھنکھانے کا معاملہ ہے۔ یہ سارا کیا دھرا تفریق آتشا مرکز

کا ہے، جس میں مسلمانوں کو محدود مذہبی شخص دیا گیا اور مسلمانوں کی تاریخ سے سائنسی فکر کے عنصر کو منہا کیا گیا۔ سائنسی فکر، انسان کی مجموعی عقلی میراث کی بجائے یورپی ملک سمجھی جانے لگی اور مسلمانوں کے پاس ثقافت کے لیے فقط مذہبی عقائد رکھے۔ اگر مذہبی عقائد کو کلیتہً خرد و سانج کی نفسیاتی تسکین اور روحانی تسلی ہی کا ذریعہ سمجھا جاتا، نیز انہیں اپنے اخلاقی اعمال کی تفسیر کے لیے بروئے کار لایا جاتا تو یہ ایک مستحسن عمل ہوتا، مگر جب مذہبی عقائد کو سماجی، ادبی، یہاں تک کہ سائنسی متن کی تعبیر کی بنیاد بنایا جانے لگا تو گویا تفریق آشنا مرکز کی تہ میں چھپی چنگاریاں اپنا کام دکھانے لگیں۔ تاہم تفریق آشنا مرکز کے چاہ کن ہونے کے اصل شواہد ہمیں بیسویں صدی کے دوسرے نصف میں نظر آتے ہیں، جب اسلامی ادب کی تحریک نے انسانی سماج کے بہترین مظہر یعنی ادب کی تعبیر مذہبی تصور کے تحت کرنا شروع کی اور دنیا دور میں سائنس کو "اسلامی" کرنے کی تحریک سامنے آئی۔

یورپ بہ طور کبیری بیانیے کی تعبیریں اور ان کے نتیجے میں پیدا ہونے والے صغیری بیانیے اس عہد کے تاریخی جبر کا نتیجہ قرار دیے جاسکتے ہیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ بیسویں صدی میں اس کبیری بیانیے کا متبادل بیانیہ پیش کرنے کی کوشش ہوئی۔ کبیری بیانیے کی تعبیروں میں، اس بیانیے کی اصل ساعت کو قائم رکھا گیا، مگر متبادل بیانیے میں اس ساعت کو توڑا گیا۔ مرکز کے تقریبی تصور کی جگہ مرکز کے غیر تقریبی، مماثلتی تصور کو پیش کیا گیا۔ آخر الذکر تصور ایک طرف مرکز پر کسی ایک گردہ کے اجارے کا انکار کرتا تھا اور دوسری طرف ایک مرکز کو دوسرے مرکز یا مراکز سے تصادم و آویزش کی حالت میں دیکھنے میں بھی یقین نہیں رکھتا تھا۔ یہ مراکز کے اختلاف سے صرف نظر نہیں کرتا تھا، مگر ان اختلافات کو انسانی فکر کے حسی و منطقی ذمے تسلیم نہیں کرتا تھا۔ چنانچہ اس کی نظر ان امکانات کی طرف زیادہ تھی، جو مرکز کی شناخت کو قائم رکھتے ہوئے، اشتراکات کو ابھارتے اور باہمی مکالمے اور عمل کی راہیں روشن کرتے ہیں۔ یہ متبادل بیانیہ ابتدائی صورت میں ہمیں اقبال کے یہاں ملتا ہے۔

یہ درست ہے کہ اقبال کے یہاں احیاءِ پسند صغیری بیانیے کے اثرات موجود ہیں اور عالم اخوند میری کا یہ کہنا بجا ہے کہ "اقبال کے کام کے ایک حصے نے یقیناً مشرق کے Myths کو طاقت بخشی ہے اور مشرق و مغرب کے تصادم میں ایک غیر متوازن فضا پیدا کی ہے"۔^{۳۰} بایں ہمہ اردو دنیا میں اقبال ہی پہلے شاعر اور مفکر ہیں، جنہوں نے یورپ کے کبیری بیانیے کا متبادل بیانیہ پیش کرنے کی طرف پہلا قدم اٹھایا۔

اصل یہ ہے کہ یورپ کے کبیری بیانیے نے مشرق و ہندوستان میں شخص کا بحران پیدا کیا تھا۔ افراد

اور قومیں ہمیشہ کثیر شخصیات کی حامل ہوتی ہیں اور انہی کی وجہ سے وہ نئے زمانے کی آزمائشوں سے عہدہ بردار ہوتی اور اپنا سفر آگے جاری رکھتی ہیں، مگر جب ان پر محدود شناخت تصور دی جاتی اور وہ اس کو قبول کر لیتی ہیں تو نئے زمانے سے انہی ہو جاتی اور آگے بڑھنے کے بجائے انہی کی طرف ہڈت پسندانہ مراجعت کرنے لگتی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ مشرق میں شخص کا بحران ایک عظیم چیلنج تھا اور اصلاح پسند احیاء پسند بیانیے، اس چیلنج کا جواب تھے، مگر جتنا بڑا چیلنج تھا، اتنے ہی محدود اور کم زور جواب تھے۔ دونوں میں محدود شخص سے آزاد ہونے کی کوشش کی گئی تھی، مگر جس کا نتیجہ دوسری طرز کے محدود شخص کو اختیار کرنے کی صورت میں نکلا۔ ان صغیری بیانیوں میں "یورپ" اور "مشرق" مثال تھے اور ہر سوال کا جواب تھے اور اس مفہوم میں یہ دونوں محدود شخص کے حامل تھے کہ درپیش صورت حال کا مقابلہ کرنے کے لیے پہلے سے "موجود و مکمل" نظام کو اختیار یا بحال کرنے پر زور دیتے تھے۔ اقبال کا طرز فکر اس ضمن میں جدا تھا۔ اقبال پہلے آدمی ہیں جنہوں نے شخص کے بحران کو ایک بڑے چیلنج کے طور پر ہڈت سے محسوس کیا اور اس کا موزوں جواب دے کر جرات مندانہ اقدام کیا۔ اس جواب یا متبادل بیانیے کا ایک ذرخ تو ان کے اس معروف شعر میں ظاہر ہوا ہے

مشرق سے ہو ہے اور نہ مغرب سے حذر کر

فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سر کر

پہلے دونوں صغیری بیانیوں میں دراصل "بے زاری" اور "حذر" کے روپے تھے جو انہیں اس اصول سے بے گانہ کرتے تھے کہ ہر نئی صورت حال یا نیا زمانہ رات کی طرح ہوتا ہے، ایک خلعت، راتے کی تاریکی، فکر کا انکسار یا انجہ کی صورت ہوتا ہے، جسے بدلنے کا تقاضا خود فطرت کی طرف سے ہوتا ہے۔ یعنی رات کو سر میں بدلنا یا خدا کے ساتھ عمل تخلیق میں شریک ہونا Co-creator بننا (تو شب آفریدی چراغ آفریدم) انسانی تقدیر ہے۔ اس کے لیے مشرق اور مغرب سے استمداد میں تقاضا قیامت نہیں، مگر یہ استمداد اس تنقیدی شعور کے ساتھ ہو جس کا سب سے زیادہ مظاہرہ خود اقبال کرتے ہیں۔ وہ دونوں کے تقاضے اور محدودیت پر چوٹ کرتے ہیں۔ ہم ان تقاضے اور محدودیت سے پوری طرح شاید اتفاق نہ کریں، مگر اقبال کے بنیادی نقطہ نظر اور اس کے بغیرانہ طرز کے اقبال سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔ اقبال کا بنیادی نقطہ نظر، تہذیبی اساس کو قائم رکھتے ہوئے، مختلف تہذیبوں اور معاصر علوم و ادبیات سے ربط و ضبط قائم کرے سے عبارت ہے۔ اقبال نے اپنے چھپے خلبے میں اسے ایک اصول کے طور پر پیش کیا ہے

اس کے [معاشرے] پاس کچھ تو اس قسم کے درازی اصول ہونے چاہئیں جو حیات و علم و معاشہ قائم رکھیں

یہ کہ مسلط تہذیبی اس بات پر مبنی رہا جس سے پانچ سو سال پہلے کے ساتھ جاسکتے ہیں تو روایتی ہی کی بدولت۔ لیکن روایتی اصولوں کا یہ مطلب تو نہیں ہے کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جزا امکانات کی کمی ہو جائے۔"

روایتی اصولوں کو برقرار رکھتے ہوئے تغیر کا ساتھ دینا، دراصل اپنے کثیر شخصیات کی حفاظت ہے۔ روایتی اصولوں پر ایسا اصرار کہ تغیر کی نئی یا اس سے گریز ہو، محدود شخص میں گھر جانے پر منتج ہو جاتا ہے، جب کہ اپنی حیات اجتماعی اس نظم و انضباط کو قائم رکھتے ہوئے، "دیگر" اور "نئے" سے معاملہ کرنا، تہذیبی اقدار کو نئے شخصیات سے ہم کنار کرنا ہے۔ اقبال کے نزدیک حیات اجتماعی کی اقدار مذہبی ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک تغیر کا ساتھ دینے کا دوسرا نام اجتہاد ہے۔ اجتہاد اجتہاد مذہبی اقدار کو نئے شخصیات سے ملتا ہے۔ اور یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال کا متبادل مابین۔ یورپ کے کبیری مابین کے متبادل متبادل جائیداد پیش کرنے کا اولین اقدام ثابت ہوتا ہے، مکمل اور آخری نہیں۔ اس لیے کہ سوئس صدی میں کتنے ہی ایسے معاشی، فکری، تہذیبی، اقداری تغیرات ہوئے ہیں، جنہیں فقہ مذہبی تعمیروں کے ذریعے قابل قبول بنایا نہیں جاسکتا۔ یہ تو ہمیں یہ کرنا پڑے گا یا پھر اپنی اساسی اقدار کے تصور میں تبدیلی لانا ہوگی۔

حوالہ جات

۱۔ رولانڈ بارت (Roland Barthes) کا یہ کتاب ان کی کتاب کے انگریزی ترجمے سے لیا گیا ہے، متعلقہ اقتباس یہ ہے "Narrative is present in myth, legend, fable, novella, epic, history, tragedy, drama, comedy, novel, painting, stained glass window, cinema, news item, conversation. Moreover, under the almost infinite diversity of forms, narrative is present in every age, in every place, in every society it begins with the very history of mankind and there nowhere is not has been a people without narrative. coming nothing for the division between good and bad literature, narrative is international, transhistorical, transcultural it is simply there like life itself"

[Image Music Text] (نئی ایڈیشن، نیو یارک، ۱۹۷۷ء، ص ۷۹)

۲۔ شینک و ایلسن (Schank R C and Abelson R P) بحوالہ ڈائریکٹوریٹ (The Science of Stories) (روانج، نیو یارک، لندن، ۱۹۷۰ء، ص ۷)

۳۔ یہ دئے ڈائریکٹوریٹ (Janus Leado) کی ہے۔ اس کے اپنے تفصیلات ہیں۔

"In order for a representation to qualify as a narrative, be it mental or linguistic - semantic it must have two basic properties: it must have some sort of a reference, and some sort of a temporal structure."

[The Science of Stories، ص ۱۰]

۴۔ یہ خیال امریک سبیلن (Eric Selbin) کا ہے۔ اس کے اپنے الفاظ یہ ہیں

"The promise of the most compelling stories is the creation of a present in which the past and future exist simultaneously and thus everything seems possible."

۵۔ (ریچرڈ ٹریوٹن (Charles Edward Trevelyan) کے اپنے الفاظ ہیں

"One of these is, through the medium of revolution, the other through that of reform. In one, the forward movement is sudden and peaceable. One must end in a complete alienation of mind and separation of interests between ourselves and the natives; the other is a permanent stance, founded on mutual benefit and good-will."

On The Education of the People of India (لاہور، انڈیا، برطانوی گورنمنٹ پریس، لاہور، ۱۸۳۸ء، ص ۱۹۲-۱۹۳)

۶۔ ریچرڈ ٹریوٹن کے اپنے الفاظ یہ ہیں

"They will then cease to derive and aim at independence on the old Indian feeling. A sudden change will be then impossible; and a long continuance of our present connection with India will ever be assured to us."

[ایضاً، ص ۱۹۳]

۷۔ امریک سبیلن (Eric Selbin) کے اس الفاظ یہ ہیں

"Western Culture is a distinctive complement of arts, sciences, political practices, and philosophical and religious principles which set it apart from other civilizations."

[امریک سبیلن، تذکرہ، لاہور، ص ۹۸]

۸۔ ایضاً، ص ۳۰

۹۔ لارڈ ہامسٹون میکالے، "مقامی میکالے" شیلی، میکالے لارڈ ہامسٹون کا نظام تعلیم (ترجمہ) شیلی (پٹنہ، آئیڈیو لاپ، لاہور، ۱۹۸۶ء، ص ۳۱)

۱۰۔ امریک سبیلن، تذکرہ، لاہور، ص ۹۸

۱۱۔ چارلس ریچرڈ ٹریوٹن کے اس الفاظ یہ ہیں

"The Arabian or Mohammedan system is based on the exercise of power and the indulgence of passion. Pride, ambition, the love of rule and of sensual enjoyment are called in to the aid of religion."

[چارلس ریچرڈ ٹریوٹن، تذکرہ، لاہور، ص ۱۸۸-۱۸۹]

۱۲۔ امریک سبیلن، تذکرہ، لاہور، ص ۳۰

۱۳۔ میکالے کے اس الفاظ درج ذیل ہیں

"To the literature of Britain the most durable of all the glories of our country, to that literature so rich in precious truth and precious fiction to that literature which has exercised an influence wider than that of our commerce and mightier than that of our arms to that literature before the light of which impious and cruel superstitions are fast taking flight on the banks of the Ganges"

[The Miscellaneous writings, Speeches and Poems of Lord Macaulay. (لائگ سکر
گرین چز کوکھن، ۱۸۸۰ء) ص ۳۹۰-۳۹۵]

۱۵۔ چارلس بریٹن کے اصل الفاظ یہ ہیں

"Familiarly acquainted with us by means of our literature, the Indian youth almost cease to regard us as foreigners. They speak of our great men with the same enthusiasm as we do. Educated in the same way, interested in the same objects, engaged in the same pursuits with our selves, they become more English than Hindus, just as the Roman provincials became more Romans than Gauls or Italians."

[چارلس بریٹن، تذکرہ ۱۹۰۵ء، ص ۲۵]

۱۶۔ لارڈ کھامس بیکن، مقالہ سیکالے، ص ۴۵۔

۱۷۔ بولی بھاجا کے اپنے الفاظ یہ ہیں

"Hybridity is the sign of the productivity of colonial power, its shifting forces and fixities. Hybridity is the revaluation of the assumption of colonial identity through the repelation of discriminatory identity effects."

[The Location of Culture، رونیٹ، لندن، ۱۹۹۳ء، ص ۱۷۷]

۱۸۔ یہ خیالات چارلس بریٹن کے ہیں۔ اس کے اپنے لکھنوں میں

"The instances in which nations have worked their way to a high degree of civilization from domestic resources are extremely rare, compared with those in which the impulse has been communicated from without, and has been supported by the extensive study and imitation of the literature of foreign countries."

[چارلس بریٹن، تذکرہ ۱۹۰۵ء، ص ۳۶]

۱۹۔ لارڈ کھامس بیکن، مقالہ سیکالے، ص ۳۳۔

۲۰۔ چارلس بریٹن، تذکرہ ۱۹۰۵ء، ص ۱۹۵۔

۲۱۔ مختلف دستاویز میں اصل الفاظ یہ ہیں

"In mentioning that the tendency of public measures in India is directed towards the ultimate relaxation of the independence which has so long marked the connection between England and the Asiatic possessions of the Crown, it would be folly to affirm that complete independence will ever be accorded to the millions of Hindostan. As much for their safety as for her own, England must ever remain the protectress and arbiter of the Eastern world, or other nations will soon essay to re-impose the yoke of physical as well as moral bondage, under which for centuries India has laboured"

[Experiment Policy of the Indian Govt. ۱۵۲۵:۱۵۱]

۲۲۔ قرارداد کے اصل الفاظ یہ ہیں

"The great object of the British government ought to be the promotion of European literature and science among the natives of India, and that all the funds appropriated for the purpose of education would be best employed on English Education alone."

[بحوالہ: چارلس بریٹن، تذکرہ ۱۹۰۵ء، ص ۳۶]

۲۳۔ تعلیمات ماسہ کی کتب کے اصل الفاظ یہ تھے

"We are deeply sensible of the importance of encouraging the cultivation of the vernacular languages. we conceive the formation of a vernacular literature to be the ultimate object to which all our efforts must be directed. the study of English, to which many of the circumstances induce the natives to give the preference, and with it the knowledge of the learning of the West, is therefore duly spreading. This as it appears to us, is the first stage in the process of which India is to be enlightened"

[ایسا، ص ۳۷]

۲۴۔ جیمز برائس (James Bryce) کے اپنے الفاظ یہ ہیں

"It is well known, that the conversion of the people of Hindoostan has been for some years a subject of intense concern with various religious and secular bodies, nearly all of whom are now agreed, that the only feasible plan, is the indirect one by means of education that pioneer — plough, which is destined to break up the hitherto impenetrable soil, or which the seed of Christianity will one day take root."

[Native Education in India, in connection with church of Scotland] شمول

Heralds and Colonial Intelligencies، جلد ۱۷، (لندن، جولائی تا دسمبر ۱۸۳۸ء)، ص ۸۸۲-۸۸۷]

۲۵۔ چارلس بریٹن کے اپنے لفظ یہ ہیں

"the vernacular tongue began to be cultivated in its improved state, translation and imitation spring up in abundance, and creative genius accordingly caught the impulse, and struck out masterpiece of its own."

[چارلس بریٹن، تذکرہ ۱۹۰۵ء، ص ۳۷]

۲۶۔ سر سید احمد خاں، مقالات صدر سید، (پلیس ٹرنی لوپ، لاہور، ۱۹۶۳ء)، ص ۳۷۔

۲۷۔ محمد حسین آزاد، مطلع آواز، (مطبع سہارن علی، لاہور، ۱۹۷۳ء)، ص ۲۵۔

۲۸۔ محمد حسین آزاد، آب حیات، (مطبع: نور محمد اسلام)، (دکن پبلشرز، ممبئی، ۲۰۰۶ء)، ص ۲۴۔

۲۹۔ اکبر الہ آبادی، کھلیات اکبر، (مطبع: پبلشرز، ممبئی، ۱۸۵۵ء)، ص ۱۸۳-۱۸۵۔

۳۰۔ پروفیسر عالم غفر جعفری، اقبال، انسانی تقدیر اور وقت، (ادارہ ثقافت اسلام، لاہور، ۲۰۱۰ء)، ص ۱۴۱۔

۳۱۔ علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، (ترجمہ: سید ظہیر ہاشمی، (پروم اقبال، لاہور، ۱۹۵۸ء)، ص ۲۲۷-۲۲۸۔

کسی ثقافت کی ریڑھ کی ہڈی کیا ہے؟ یہ سوال ہر ثقافتی مطالعے میں دیرسویہ سے ظاہر ہوتا اور نوآبادیاتی ثقافتی منصوبے کے بالکل ابتدائی سرے میں اس مسئلے کے حل پر ہی ثقافتی منصوبے کی کامیابی و ناکامی کا انحصار ہوتا ہے۔ ۱۶۱۵ء میں طاس زد جہاں گیر کے دربار میں تجارتی مراعات کی درخواست لے کر حاضر ہوا تو اسے جو سب سے بڑا عملی مسئلہ درپیش ہوا، اس سے متعلق اُس نے کہنی کو کھٹکا "ایک اور سخت تکلیف جو مجھے سنی پڑی وہ ترجمان کی کمی تھی، کیونکہ دلال وہی کچھ کہیں گے جو انھیں پسند ہوگا، بلکہ وہ بادشاہ کے خطوط میں ترمیم کر دیں گے"۔

یعنی عملی مسئلہ جہاں گیر کے اصل غشا کو جاننا تھا جو دربار کی زبان فارسی میں ظاہر ہوا تھا اور طاس زد فارسی نہیں جانتا تھا۔ اُس نے فی الفور بھانپ لیا تھا کہ فارسی سے ناواقفیت اس پورے نوآبادیاتی منصوبے کو چوہنٹ کر سکتی ہے، جسے ابھی چند تجارتی مراعات کے پردے میں چھپائے رکھنا قرین مصلحت سمجھا گیا تھا۔ چون کہ فارسی کا علم جلد محسوس نہیں تھا، اس لیے اُس نے یونانی، آرمینی اور اٹالیوی لوگوں کو اپنا ترجمان بنایا جنھیں فارسی آتی تھی۔ جلد ہی کہنی اور اس کے ملازمین کو احساس ہو گیا کہ ہندوستان اور برطانیہ کے درمیان سب سے بڑی ثقافتی رکاوٹ زبان ہے۔ اگر یہ رکاوٹ برقرار رہتی ہے تو ہندوستان ال کے لیے دھنی اور ناقابلِ تحفیر رہے گا۔ ہر چند کہنی نے کئی مقامی لوگوں کو بچھڑایا بنایا۔ انھیں اخوند دلال، ذوباشی، گشتہ پنڈت اور وکیل کے خطابات دے کر ہندوستانی ثقافت کی تھاپانے کی کوشش کی مگر یہ سراسر عارضی انتظام تھا۔ کہنی کے ملازمین مقامی لوگوں سے ہمیشہ شاکا رہے۔ گل کرسٹ نے ہندوستانی انگریزی لغت کی تیاری میں بغیر آباد کے کتنے ہی "فاصل ہندوستانیوں" کی خدمات مستعار لیں مگر گلے مند رہا کہ ہندوستانی پنڈت، منشی اپنے آقاؤں کی عام لوگوں سے راست ابلاغ کی کوششوں کو حسد کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ ان کے شاکا ہونے کے بعض دوسرے پہلو بھی تھے۔ ایک یہ کہ صرف پنجابیوں اور ترجمانوں پر انحصار کا مطلب ہندوستانی ثقافت اور زبان کے فقہ فکلیں جسے تک رسائی تھا جو نوآبادیاتی ثقافتی منصوبے کے لیے ہرگز موردِ نہیں تھا۔ دوسرا یہ کہ وہ ہندوستانی ثقافت کے ان بنیادی قوانین تک رسائی چاہتے تھے جو اس ثقافت کی تہ میں موجود اور اس کی کارکردگی کو ممکن بنا رہے تھے۔ اس کے لیے اس ثقافت کا ہر وہ راست تجربی علم حاصل کرنا ضروری تھا۔ یہ سارا علم ہندوستانی زبانوں میں بند تھا کھلے کی اور ورنگل زبانوں میں۔

اٹھارویں صدی کے آخر میں، خصوصاً بنگال پر قبضے کے بعد برطانوی آبادکار اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے کہ ہندوستانی زبانیں، ہندوستان کی ثقافت میں ریڑھ کی ہڈی کا درجہ رکھتی ہیں۔ یہ بیک وقت زبان کا

زبان: نوآبادیاتی سیاق اور لسانی استعماریت

ایک لفظ کی تاریخ ایک جنگ کی تاریخ سے زیادہ باتیں سکھاتی ہے۔
(امروین، سرگندشتہ الفاظ، ص ۱۳۹)

نوآبادیات، طویل البعد ثقافتی منصوبہ تھا۔ سادہ لفظوں میں یہ نوآبادیوں کی ثقافت کو یورپی اصولوں سے جاننے اور پھر اس جان کاری کو "نوآبادیاتی علم" میں تبدیل کرنے سے عبارت تھا اور "نوآبادیاتی علم" علم کی وہ خصوصی شاخ ہے جس میں نتائج پر پہلے نظر رکھی جاتی ہے اور یہ نتائج فقط علمی نوعیت کے نہیں ہوتے سیاسی، سماجی اور ثقافتی نوعیت کے بھی ہوتے ہیں۔ اس علم کے ذریعے ایک واضح اور 'مفید' تبدیلی لانے کی کوشش ہوتی ہے۔ تبدیلی کی افادیت اور سمت کا تعین آبادکار کرتا ہے۔ چنانچہ سادہ لفظوں میں یہ وہ علم ہے جسے طاقت کے حصول کا ذریعہ بنایا جاسکتا یا طاقت میں تبدیل کیا جاسکتا ہے۔ لہذا انگریزوں اور فرانسیسیوں کے لیے کسی ایشیائی یا افریقی ثقافت کے علم کا کوئی مفہوم اس وقت تک مرعوب نہیں ہو سکتا تھا، جب تک اس علم کے ذریعے اقتدار اور اجارہ حاصل نہ ہو یا علم، اقتدار کا متبادل نہ بن جائے۔ آبادکاروں کے لیے جاننا تحفیر کرنا تھا۔ سترھویں صدی میں یورپی سائنسوں کا یہ عام اصول تھا۔

دنیا حیات کے ذریعے قابلِ فہم تھی، حیات نظری دنیا کے تجربے کو محفوظ کر سکتی تھی۔ اس دنیا کے بارے میں کوئی عقیدہ تھا کہ وہی حقیقت ہے، تجربی طریقے سے قابلِ فہم ہے اور ان سائنسوں کو تشکیل دینے کی اہل ہے جن کے ذریعے صحت کے ان قوانین کو مختلف کیا جاسکتا ہے جو دنیا ہر جگہ اس میں ہے، اس کو قابو میں رکھتے ہیں۔

نوآبادیوں کی ثقافتوں سے متعلق بھی یہ تصور قائم کیا گیا کہ وہ فطرت کی مانند قوانین رکھتی ہیں۔ ان قوانین کو تجربی طریقے سے مختلف کیا جاسکتا ہے۔ تاہم یہ بات مشتبہ ہے کہ نوآبادیاتی ثقافتوں میں وہی عناصر کی موجودگی کو بھی تسلیم کیا گیا اور اگر کبھی تسلیم کیا گیا تو ان کی الوہیت کو ایک ایسی فطری خاصیت قرار دیا گیا جسے لاعلمی نے تقدس اور اسرار میں مغموم کر دیا تھا۔ انیسویں صدی کا یہ عام سائنسی عقیدہ تھا کہ قوانین کا انکشاف اس بنیادی قوت پر دست رس کو ممکن بنا دیتا ہے، جس کے ذریعے فطرت اور ثقافت کو اپنے مقاصد کے تحت ڈھالا جاسکتا ہے۔

ثقافتی تصور اور ثقافت کا لسانی تصور تھا۔ زبان کا ثقافتی تصور، زبان کو محض ابلاغ کا ذریعہ نہیں سمجھتا اور نہ ہی زبان کو فقط روزمرہ کے عملی معاملات میں ایک دوسرے کو شریک کرنے کا وسیلہ خیال کرتا ہے۔ ثقافتی تصور کی روش سے زبان ایک باقاعدہ علامتی نظام ہے، جس میں کسی سانچ کی پوری کدو اور اس کدو کے اسرار و معنی ہیں۔ زبان کا علامتی نظام ہی اس سوال کا جواب دیتا ہے کہ آخر ایک سانچ خاص طرح سے کیوں سوچنا، عام انداز میں کیوں دنیا اور کائنات کا اور ایک کرنا اور خاص طریقے سے کیوں واقعات پر رد عمل ظاہر کرتا ہے؟ یہ کم و بیش وہی تصور تھا جسے اٹھارویں صدی میں گبرٹ نے واضح کیا تھا ”جب کسی شخص کو معلوم ہوتا ہے کہ ایسی مخلوق کی وہ بڑی تعداد، جس کے حضور سب انسانی صدیوں تک کا بھتی اور سجدہ ریز رہی ہے، میری عقلی تحریروں سے ابھری ہے تو وہ علامتوں کی قوت سے سمجھا جاتا ہے۔“

اس سوال کا جواب آسان نہیں کہ برطانوی تنظیمیں زبان کے اس تصور تک کیوں کر پہنچیں؟ کیا ہندوستان میں انھیں ہر قدم پر درپیش ہونے والی ثقافتی رکاوٹوں کے شدید تجربات اور ان پر قابو پانے کی کوششوں نے زبان کا مذکورہ تصور قائم کرنے پر انھیں مجبور کیا یا اس جہد کا یہ عمومی یورپی لسانی تصور تھا؟ ایک بات واضح ہے کہ سترھویں صدی میں زبان کا یہ تصور عام فہم نہیں تھا۔ زبان کے ثقافتی تصور تک پہنچنے کی غائب اصل وجہ سترھویں صدی کے وہ عام یورپی سائنسی اصول تھے، جن کا ذکر آچکا ہے۔ بہر کیف زبان کے ثقافتی تصور یا زبان کو علامتی نظام تصور کرنے کا مطلب اس بنیادی قوت تک رسائی تھا جس کے آگے یکے سانچ کے افراد خود کو ”بے بس“ پاتے ہیں یعنی خود کو اور دنیا کو اسی قوت کے ماتحت محسوس کرتے ہیں۔ لسانی اور لسانی ثقافتی ملائیں دو چاک ہیں جس پر لوگوں کی شخصیتیں ڈھلتی ہیں۔ چنانچہ زبان کے ثقافتی تصور کا نتیجہ زبان کے تمام گفتاری اور تحریری مظاہر کو گرفت میں لیتا تھا، لہٰذا موجود میں بولی جانے والی زبان اور اس زبان میں ظاہر ہونے والے تحریری متنوں کا علم حاصل کرتا تھا۔ گویا اس ثقافت کی معاصر اور دستاویزی صورتوں تک رسائی پاتا تھا اور ثقافت کے علم برداروں کی ذہنی و جذباتی کائنات تک پہنچنے کی کوشش کرتا اور ثقافت کو ثقافت کے علم کے ذریعے اپنے دائرہ اختیار میں لاتا تھا۔ لہٰذا آبادکاروں نے اگر نوآبادیوں کی کھائیں زبانوں پر دست دریا حاصل کی اور دیگر زبانیں یکسے تو وہ ظاہر ہے!

ثقافت کے لسانی تصور میں، ثقافت اسی طرح ”مرکزی نظام“ ہے جس طرح زبان۔ چنانچہ ثقافت کو زبان کے منہاج پر سمجھا اور اس کے بنیادی مضامین اور رسمیات کو گرفت میں لیا جاسکتا ہے۔ یہی بات ۱۸۴۳ء میں سارن پور نے کہی۔ ”سانچ کی اصل کے سوال کو براہ راست زبان کی اصل کے سوال تک محدود

کیا جاسکتا ہے۔“

حقیقت یہ ہے کہ نوآبادیات میں زبان کے ثقافتی تصور کی ایجاد، لسانیات اور ثقافتی بشریات میں ایک عظیم پیش رفت تھی۔ نہ صرف اس سے زبان کا تصور وسیع ہوا، زبان کو ابلاغ سے جڑھ کر ثقافتی کردار کی حامل بھی جانے لگی بلکہ زبانوں کے اس ثقافتی مطالعے کی سائنسی بنیاد بھی رکھی گئی، جس نے دنیا کو زبانوں کی تاریخ اور ان کے باہمی رشتوں کی تفہیم کا راستہ دکھایا۔ لسانیات میں یہ عظیم پیش رفت محال ہوتی، اگر مغربی دنیا سنسکرت دریافت نہ کرتی۔ اسی حقیقت کے اعتراف کے طور پر وہ سنہ ۱۹۵۷ء میں ”سنسکرت کی دریافت کو“ زبانوں کا امریکا“ دریافت ہونے کے حراف قرار دیتا ہے۔ اٹھارویں صدی تک مغربی لسانی مطالعات، بائبل کے نسلی اور مابعد الطبیعیاتی تصورات لسان سے آزادی پانے کے لیے مجبور رہے تھے کہ اٹھارویں صدی کے اواخر میں برطانوی مستشرقین نوآبادیاتی ضرورت کے تحت ہندوستانی کھائیں زبانوں کے مطالعے پر مائل ہوئے۔ کولبس کی طرح مستشرقین کو بھی ٹھیک ٹھیک اندازہ نہیں تھا کہ ان کا سامنا کس عظیم دریافت سے ہونے والا ہے۔ میکس مولر نے برلا اعتراف کیا ہے کہ اس کے پیش زد کا کام ہوئے، مگر اچانک ایک خوش گوار حادثہ ہوا، ایک برقی فٹلے کی طرح سنسکرت کی دریافت نے لسانی مطالعات میں ایک روشن باب کا آغاز کیا۔ لسانی مطالعات کو بائبل کے نسلی اور مابعد الطبیعیاتی تحصنات سے آزاد کیا۔ میکس مولر نے زبان کی سائنس پر اپنے پیکر میں واضح کیا کہ بائبل کے اثر سے لسانی مطالعے کا بریلو بھگا کا شمار ہو گیا تھا۔ اس کے مطابق

زبانوں کی تاریخ کو نسلیوں کی تاریخ سے گڑھ کرنے کے عمل نے بریلو بھگا کا آغاز کیا، بائبل میں مذکور حقائق کسی بھی طرح بائبل زبانوں کے گروہ کو ضروری قرار نہیں دیتے، مگر ہندوستانی کے (زبانوں کے) تجربے غیر حقائق ہیں۔ یہ جس اصطلاحات کو متبادل کرتے ہیں وہ ہماری اصطلاحوں سے واقف نہیں کھاتے۔

اس طور سنسکرت کے مطالعے سے لسانیات نے اس پیش قدمی کا آغاز کیا، جس کے بغیر لسانیات، سائنس نہیں بن سکتی تھی۔ لسانیات نے سائنس کا مرتبہ حاصل کر کے سماجی، ثقافتی، سیاسی اور ادبی مطالعات میں کیا کیا نئی جہتیں پیدا کیں، یہ مطالعے کا الگ موضوع ہے۔

چوں کہ زبان کا ثقافتی تصور نوآبادیاتی سیاق میں وضع ہو تھا، اس لیے اس تصور میں ثقافت کے اقداری عناصر کی شمولیت کی گنجائش نہیں ہو سکتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ نوآبادیات میں زبان کا ثقافتی تصور بعض حوالوں سے محدود اور کم و بیش میکا گیا تھا۔ نوآبادیاتی سیاق میں زبان طبی مظہر کی ان جزئیات (Data) کی طرح ہے، جن کا معروضی، واضح اور تفصیلی علم حاصل کیا جاسکتا، ان کے درمے جانے جاسکتے اور ان میں

رہنے قائم کیے جاسکتے ہیں۔ مگر یوں ہے اس بات کی وضاحت میں لکھا ہے "ہندوستانی زبانوں کو ایک دوسری ترتیب میں منظم کرنا پڑا۔ اس سے گروہ سازی کی ضرورت پیدا ہوئی اور گروہ سازی سے رشتوں کے حوالے سے نظریات سے کام لینے کو ضروری قرار دیا۔"

ایک طرف زبان کا ثقافتی تصور تشکیل دینا اور دوسری طرف اسے طبعی مظہر کی مانند سمجھنے کی کوشش کرنا ایک عجیب علمی کوشش تھی اور تضاد سے عبارت تھی۔ فور سمجھے زبان اگر ثقافتی اور علامتی وضع ہے تو لازماً ان اقدار اور رسمیات کی حامل ہے جنہیں زبان اور اس کی متعلقہ ثقافت نے مل جل کر جنم دیا ہے۔ ان اقدار کے اچھے یا برے ہوئے اور ان رسمیات کے ناقص و صحیح ہونے کا پیمانہ خود یہ اقدار اور رسمیات ہیں۔ انہیں سمجھنے کی کوشش خود ان کے پیانوں سے کی جاسکتی ہے، مگر ان پر باہر سے یا کسی دوسرے سائنسی اصول یا ثقافتی اقدار کی نظام کی رو سے حکم نہیں لگایا جاسکتا مگر یہ حکم لگایا گیا۔ زبان یہ طور ثقافتی تصور کا مطالعہ جب انہوں نے اور انیسویں صدی کے عام یورپی سائنسی اصولوں کے تحت کیا گیا اور زبان کی اقدار اور رسمیات کو طبعی مظہر کی جزئیات کی صورت گرفت میں لیا گیا تو ان کے برے اور ناقص ہونے کے فیصلے صادر کیے گئے اور ان فیصلوں کی بنیاد کے آبادکارانہ مقاصد اور آبادکاروں کے ثقافتی اقدار کی پیمائش تھی۔ یہ فیصلے زیادہ تر ہندوستان کی ورثہ زبانوں سے متعلق تھے۔

زبان کی اقدار اور رسمیات سمندر کی تہ میں پڑے موتی نہیں ہوتے کہ آسانی سے نظر نہ آئیں۔ یہ سمندر کی ان لہروں کی مانند ہیں جو سمندر کی روان کا نتیجہ اور مظہر ہیں۔ لہذا ممکن نہیں کہ سمندر (زبان) کا نظارہ اس کی لہروں (اقدار و رسمیات) کے بغیر کریں۔ یہی وجہ ہے کہ اوّل اوّل یورپیوں نے، جب نوآبادیاتی اغراض غیر اخلاقی تھیں، تو انھوں نے ہندوستان کی زبانوں کی اقدار کے حسن اور رسمیات کی خوب کو محسوس کیا اور ان کی تحسین کی۔ ایڈورڈ ہرنی (جو طامس رو کے ساتھ ہندوستان آیا تھا) نے اہستہ اندازہ لگایا (۱۶۵۵ء) میں "ہندوستان" (ہندوستانی یعنی اردو) کو رواں زبان کہا اور اسے بہت سی باتوں کو چند لفظوں میں بیان کرنے کی حربی سے متعجب قرار دیا، مگر جب "ہندوستانی" اور دیگر زبانوں کے ہاتھ یورپی مطالعات شروع ہوئے اور ان مطالعات کو اپنے نظام فکری کا حصہ بنایا گیا تو برٹرز وائس کوئس کے مطابق ایک "علمیاتی عرصہ" اور ڈسکورس (شرق شناسی) وجود میں آیا جس کے درپے علم کی ہندوستانی صورتوں کو یورپی اشیاء میں تبدیل کر دیا گیا۔ یعنی ہندوستانی زبانوں کو یورپی اصولوں اور نوآبادیاتی مقاصد کے تحت زیر مطالعہ لایا گیا۔ ان کا مطالعہ خاص علمی اور بے غرضانہ نہیں تھا، ایک ڈسکورس تھا جو طاقت اور

اجارے کی حکمت عملی سے لانا ملوث ہوتا ہے۔ اب ہندوستانی زبانوں کے یورپی مطالعات (قواعد، لغات، حقیق، تراجم، نصابی کتب) دراصل وہ "یورپی اشیاء" تھیں جس کی اقدار اور رسمیات کا پیمانہ ہندوستانی زبان میں نہیں، یورپی اور استعماری تصورات سے۔ اس امر کی ایک عام مثال مگر یوں کا وہ تصور ہے جو اس سے ایڈورڈ ہرنی کی مذکورہ بالا رائے پر کیا ہے۔ مگر یوں فرماتے ہیں کہ "ہندوستانی کو یہ بااستحقاق شہرت کئی صدیوں تک حاصل رہی۔ آگے وہ کلکتہ ہائی کورٹ کے ایک ابتدائی انگریز جج کا قصہ لکھتے ہیں جس نے ایک شخص کی مزائے موت کا طویل فیصلہ انگریزی میں لکھا۔ فیصلے میں جرم کی شدید نوعیت، مجرم کے والدین کے غم باب احسانات اور توبہ کے بغیر مجرم کی عاقبت کے خراب ہونے کا تفصیلی ذکر کیا۔ جج نے عدالت کے ترجمان سے کہا کہ وہ قیدی کے لیے فیصلے کا ترجمہ کر دے۔ یہ ترجمہ فقط جج الفاظ پر مشتمل تھا "جاؤ، بدھت، پچاسی کا حکم ہوا۔" ایک طویل فیصلے کا سننے کم لفظوں میں اس قدر مؤثر ترجمہ جج ہندوستانی زبان کے ایمپائر پر مشہور ہوا اور تحسین کیے بناتہ رہ سکا۔" مگر یوں کے نزدیک ہرنی اور جج کی تحسین و حیرت بد جزائر اور بااستحقاق ہے۔ کیوں؟ اس لیے نہیں کہ مگر یوں، ایڈورڈ ہرنی اور انگریز جج کی نسبت ہندوستانی زبان کی روانی اور ایجاد کی مصاحبت کو چھانسنے اور پھر فیصلہ دینے کی بھتر مہارت رکھنے کے دعوے دار ہیں کہ ان کے برعکس مگر یوں ہندوستانی زبانوں کے ہاتھ اندھ ٹھٹھ اور لسانیات کے ماہر ہیں۔ اصل یہ ہے کہ مگر یوں کا "ہندوستانی" کی روانی اور ایجاد کو بااستحقاق قرار دینا اس سڑقت اور پوزیشن کا اظہار ہے جو شرق شناسی کے ڈسکورس کی ایک جز ہے اور جس کے تحت نوآبادیاتی ممالک کی زبانوں کو خود ان کی اقدار و رسمیات کے پیمانے سے نہیں یورپی آبادکارانہ مقاصد کے تحت سمجھا جاتا، اور ان کے بارے میں آراء قائم کی جاتی ہیں۔ اسی بات کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ مگر یوں نے جس "علمیاتی پوزیشن" سے ہندوستانی زبانوں کا جائزہ مرتب کیا، اس کی رو سے زبانوں کی فصاحت و بلاغت کی اقدار کا تصور تک محال تھا۔ زبانیں محض data تھیں، قابل مشاہدہ ثقافت کی حامل تھیں جنہیں جمع کیا جاسکتا اور جن کے درمے اور شجرے بنائے جاسکتے ہیں اور صرف اسی صورت میں زبانوں کے علم کو "نوآبادیاتی علم" میں تبدیل کیا جاسکتا تھا۔ زبانوں کو خود ان کے ثقافتی تاثر میں سمجھنے اور خود ایک زبان کی رسمیات و خصوصیات کو اس زبان کے لیے حکم بنانے کا آغاز بیسویں صدی کے اوائل میں سوئیور کے نظریات سے ہوا۔

مترجمین اور اٹھارویں صدی میں لسانیات کا علم ابتدائی مرحلے میں تھا۔ چنانچہ یورپی آبادکاروں اور مستشرقین نے ہندوستانی یا افریقی زبانوں کے مطالعے کے لیے عموماً یورپی سائنس کے بنیادی اصولوں سے

کام لیا جو طبعی اور سماجی مظہر میں فرق نہیں کرتے تھے۔ روشن خیالی کی عقلیت پسندی انہی اصولوں سے مہارت حاصل کرتی تھی۔ عقلیت پسندی اور آفاقیت پسندی کے اصول اس حقیقت کے سلسلے میں بالکل گورے تھے کہ زبان سمیت دوسرے سماجی مظاہر کا ایک اپنا نشانیاتی نظام (Semiotic System) ہے جو طبعی مظاہر سے یکسر مختلف تو ہوتا ہی ہے دوسری زبانوں سے بھی مختلف ہوتا ہے۔ گویا ہر زبان کا "نظام معانی" الگ ہے مگر سترھویں تا انیسویں صدی کے یورپی لسانی مطالعات میں زبانوں کے جداگانہ نظام ہائے معانی کا تصور عام طور پر موجود نہیں تھا۔ اس تصور کی عدم موجودگی نے جب گل کھلائے۔ انگریزی میں معنی کا تصور یہ تھا کہ معنی لفظ میں مقید ہوتا ہے، مگر معنی ہمیشہ کے لیے ایک لفظ میں مقید نہیں ہوتا۔ معنی کو نہ صرف ایک لفظ سے دوسرے لفظ میں بلکہ کسی فطری مظہر میں بھی منتقل کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ سو فی صد ترجمہ ممکن اور ٹھیک مترادفات موجود ہو سکتے ہیں۔ گویا معنی آفاقی ہے، اس کی ایک بنیادی اور غیر مبدل ساخت ہے۔ اسے ایک زبان کے ایک سے زیادہ لفظوں اور کسی دوسری زبان کے کسی لفظ میں مقید کیا جاسکتا ہے۔ معنی کے اسی تصور کے تحت ہندوستانی زبانوں سے انگریزی میں تراجم کیے گئے اور یہ اہمیت حاصل ہوئی کہ تراجم اصل متن کا متبادل ہیں۔ گل کرست نے The Anti-Jargonists میں ترجمہ کاری کی وضاحت دراصل مذکورہ تصور معنی کے تحت ہی کی ہے۔

میں نے بری انکراف کا اقتیاد سے جائزہ لیا، جانچا اور اسے دست کیا، یہاں تک کہ ہم [گل کرست] کو جھوٹا معنی [فلٹی] نے وہ اصل ترجمہ حاصل کر لیے، وہ طرف اہمیت حاصل ہوئی، جس کی اصل متن سے مطابقت اب ایک ہی زبان میں سے شرواف ہے۔ میں اس ترجمے کو لکھتا ہوں کہ یہ اصل متن کی اصل ترجمہ کے ساتھ یکساں نہیں ہے۔ اگر تقسیم بذریعہ ضرب کے ثبوت کی طرح، یہ ترجمہ آؤٹ رائٹ ہے تو میں مطمئن ہوں اور مجھے اسے اصل متن کے کال متنی ٹیکس کے طور پر پیش کرنے میں ہرگز نہیں!!

گل کرست کے متن کو ترجمے اور ترجمے کو متن میں الٹتے پلٹتے اور اسے ضرب تقسیم کے پڑتالی مادے کی طرح انجام دینے کے پس پشت دراصل یہ عقیدہ کام کر رہا ہے کہ ایک زبان کے دوسری زبان میں ٹھیک اور قطعی مترادفات موجود ہیں اور انہیں صحت سے دریافت کیا جاسکتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا ہندوستانی زبانوں میں بھی معنی کا یہی تصور کارفرما تھا؟

برہار وائس کونین نے کہا ہے کہ سترھویں صدی کے یورپی، نشانات اور مطالعات کی دنیا میں جب کہ ہندوستانی "واقعی اور مادی" دنیا میں رہتے تھے۔ "ہندو مغل ہندوستان میں معنی کا تصور انگریزی سے بالکل مختلف تھا۔ ہندوستانی فارسی میں معنی اپنے مخصوص لفظ یا شے کے علاوہ ناقابل انتقال تھا، اس لیے کہ الفاظ اور

اشیا سے تصورات اور اقدار کا ایک ایسا سلسلہ منسلک تھا، جسے دوبارہ کے کلچر نے بطور خاص پیچھا کیا تھا اور جسے لفظ سے جدا نہیں کیا جاسکتا تھا۔ لہذا بادشاہ جب کوئی فرمان جاری کرتا یا کسی کو خطاب سے سنا دیتا تو وہ جس حکم اور تحسین سے بڑھ کر ہوتا۔ نہ ان کا ترجمہ ممکن تھا نہ ان کا کوئی متبادل و مترادف۔

معنی کے آفاقی اور مخصوص لفظ کی قید سے آزاد ہونے کا یورپی تصور ایک زبردست تضاد کا حامل بھی تھا، جس کی طرف ابتداً اوصیان نہیں تھا۔ اگر "یورپی معانی" کے ٹھیک ٹھیک مترادفات ہندوستانی زبانوں میں موجود ہیں تو اس کا صاف مطلب ہے کہ یورپ اور ہندوستان "مطابقتوں اور نشانات" کی ایک ہی دنیا میں رہتے ہیں، مگر استعماری تخیل کے لیے اس سے زیادہ مددہ انگیز تصور ہو ہی نہیں سکتا۔ استعماری تخیل فرق و امتیاز، درجہ بندی اور تقسیم و تفریق کی جس فرضی دنیا کو وجود میں لاتا ہے، اس میں "مطابقت و مترادف" کی کوئی گنجائش نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جدید معانی کے آفاقی تصور کو یا تو ترک کر دیا جاتا ہے یا اسے یورپی تہذیب کے اس آفاقی ہیرو میں بدل دیا جاتا ہے، جسے ہر جگہ اور ہر زمانے کے لیے مثالی نمونہ قرار دیا جاتا ہے اور اس کے رواج کی مساعی کی جاتی ہیں۔

یورپیوں نے ہندوستانی زبانوں کا مطالعہ اپنی زبان کے نظام معنی کے تحت کیا۔ نوآبادیاتی سیاق میں زبان کا سوال اول اول ایک ثقافتی رکاوٹ کے طور پر سامنے آتا اور بعد ازاں ایک ثقافتی منصوبے کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ثقافتی رکاوٹ دور کرنے کی غرض سے حکومتوں کی کھینکی اور دور نظر زبانیں بھیجی جاتیں، ان کے قواعد، لغات مرتب کیے جاتے، ان پر تحقیق کی جاتی اور ان کی تحصیل و تقسیم کے لیے ہمارے وجود میں لائے جاتے ہیں، کیونکہ جب تک یہ ثقافتی رکاوٹ موجود ہے، حکومتوں کے لیے یہ احکامات جاری کیے جاسکتے ہیں، نہ ان سے ٹیکس اکٹھا کیا جاسکتا ہے، نہ اپنے وضع کیے گئے قانون کی عکرائی قائم کی جاسکتی ہے۔ اگرچہ ثقافتی رکاوٹ دور کرنے کا یہ طریقہ، جس میں نوآبادیاتی باشندوں سے خود ان کی زبان میں مخاطب ہوتا اور ان باشندوں کے مذہب و عقائد سے براہ راست شناسائی کی کوشش ہوتی ہے، طاقت ہی کے حصول کا واضح خطا لیے ہوتا ہے، مگر نوآبادیات کو فقط طاقت کے حصول سے نہیں، طاقت پر حتی المقدور اجارے کی خواہش بھی ہوتی ہے۔ اس خواہش کی تکمیل کے ایک حربے کے طور پر آبادکار اپنی زبان مسلط کرتا ہے۔ زبان کا یہ تسلط ایک کثیر المقاصد ثقافتی منصوبہ ہوتا ہے۔ چون کہ آبادکار اسی حربے میں اپنی زبان کے نفاذ کا فیصلہ کرتا ہے، جب نوآبادیاتی حکومتوں کی زبانوں کی تحصیل و تحقیق کی ایک باقاعدہ روایت تشکیل پاتی ہے، اس لیے مقامی زبانوں اور انگریزی و فرانسیسی کے "حاسبوں" میں تنازع بھی جنم لیتا ہے۔ تاہم یہ تنازع مقصد پر نہیں،

متحدہ کے حصول کے طریق کار پر ہوتا ہے۔ اس تنازعے میں انگریزی دفرانسیسی کے حامی جیت جاتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی نوآبادیاتی مراکز ایک بالکل نئی ثقافتی صورت حال میں داخل ہوتے ہیں۔

حکومتوں میں انگریزی دفرانسیسی کے لحاظ کے فیصلے کے پیچھے دراصل زبان کی "کثیرالجمہاتی طاقت" میں غیر متزلزل یقین کارفرما ہوتا ہے۔ زبان کی اس طاقت کو یورپ نے سترھویں صدی کے آس پاس اس وقت دریافت کیا تھا، جب یورپی "ورنگلر زبانوں" (جیسے انگریزی، فرانسیسی، جرمن وغیرہ) نے کلائمک لاطینی کی جگہ لینی شروع کی۔ خصوصاً جب عیسائی مذہبی حلقوں کے یورپی ورنگلر میں تراجم ہوئے۔ اس کے بعد تو کیمیا و دستان مکمل کیا۔ یورپی ورنگلر میں "متن سازی" کا وہ لامحدود عمل شروع ہوا، جس نے ورنگلر کو مرور کلائمک لاطینی سے بڑھ کر عالمی حیثیت دی، بلکہ نشاۃ ثانیہ اور پھر جدیدیت کو بھی ممکن بنایا۔ یورپی جدیدیت کے وجود میں آنے اور فروغ پانے میں ایک اہم کردار یورپی دیکسی زبانوں میں ان متون کا (بہ صورت ترجمہ یا طبع راد) وجود میں آنا تھا جو کلائمک متون کے حریف بن گئے، ان سے اثر و عمل کے لحاظ سے، بڑھ کر بھی تھے۔ اس طور یورپ نے ایک عظیم ثقافتی تبدیلی میں زبان کی طاقت اور کردار کا تاریخی علم حاصل کیا تھا۔

بقول ریٹز برگ: "استعماری تحلیل کی مدد ان طریقوں کی ثقافتی یادداشتوں نے کی جن کے ذریعے یورپی ورنگلر نے اپنی جدید کارنامہ صورتیں، یونانی اور لاطینی سے براہ راست تراجم کی وجہ سے اختیار کیں۔" دوسرے لفظوں میں جب یورپ کے دل میں استعماری انگلیس جا گئیں اور وہ توسیع پسندی کے عالم گیر عزم لے کر ایشیا و افریقہ پہنچا تو اس کے پاس یہ تاریخی و تجربی علم تھا کہ زبان ثقافتی تبدیلی کا غیر معمولی ملکہ رکھتی ہے۔ ایک زبان دوسری زبان کو بے دخل کر سکتی، ایک زبان، دوسری زبان کو شرف و اقتدار سے محروم کر سکتی، ایک زبان، کسی دوسری زبان کے سارے "متنی سرمائے" کو جڑی حد تک اپنی دست رس میں لاسکتی اور نئی طبقاتی اور ثقافتی شناختوں کو وجود میں لاسکتی ہے۔ اسی علم کو یورپ میں جدیدیت (ماڈرنیٹی) اور جدید کارنامہ (ماڈرنائزیشن) کے لیے استعمال کیا گیا اور اسی علم کو ایشیا و افریقہ میں یورپی استعماری تحلیل نے "کچرل پائیکس" کے لیے برتا۔ ایشیا و افریقہ کی نوآبادیوں میں جدیدیت اور جدید کاری کی جولہ پیرا ہوئی اور ان کی جو صورتیں سامنے آئیں وہ اسی "کچرل پائیکس" کا بالواسطہ نتیجہ یا باقاعدہ حصہ ہیں اور یہی حقیقت یورپی جدیدیت کو نوآبادیاتی ممالک کی جدیدیت سے جدا بھی کرتی ہے۔

"کچرل پائیکس" کی کامیابی اس میں تھی کہ اس کا ایک "پرسونا" تیار کیا جاتا۔ چنانچہ ۱۸۳۷ء میں جب انگریزوں کو ہندوستان میں درپردہ تسلیم اور عدالتی زبان کے طور پر نافذ کیا گیا تو اس کے اصل مظاہر

مشرقی مقصد کا نقاب چڑھایا گیا۔ اول یہ بات ثابت کرنے کی باقاعدہ منصوبہ بندی کی گئی کہ تمام نوآبادیاتی مراکز تہذیب سے عاری ہیں۔ تہذیب کو ایک وسیع العدائی اصطلاح کے طور پر پیش کیا گیا۔ اس میں علم، اخلاق، قانون، امن، ادب ایسے کی عناصر شامل سمجھے گئے۔ ہر چند نوآبادیاتی حلقوں کے گھر میں یہ عناصر پہلے سے موجود تھے، مگر انھیں یورپی معیارات سے جانچا گیا اور ان سے مختلف و متضاد سمجھا گیا۔ مختلف و متضاد عناصر کی ثقافتی تعبیروں کا تختہ پالنے کے بجائے یورپی تہذیب کو برتر اور کسلی قرار دے دیا گیا۔ نوآبادکار جب یہ ثابت کرنے میں کامیاب ہو گیا کہ ان کی نوآبادیوں میں یورپی طرز کی تہذیب کا گز نہیں اور یہ کام یابی بڑی حد تک ریاستی اداروں پر اجارے کا نتیجہ تھی۔ تو اسے یہ قول اول کرے یہ کہنے میں کوئی باک نہیں تھا کہ "کیا اس میں کوئی شک ہو سکتا ہے کہ سفید آدمی کو، زانا اپنی برتر تہذیب کو کانٹوں پر سٹلا کر رہا ہے اور وہ کرے گا۔" اسی بات کو زیادہ زور دار جرائد میں رڈ پارکینگ نے The White Man's Burden میں پیش کیا۔ فردری ۱۸۹۹ء میں Mc Cluer's Magazine میں شائع ہونے والی اس نظم میں نوآبادیاتی باشندوں کو "نصف شیطان اور نصف بچہ" قرار دیا گیا تھا، جنھیں مذہب بنانے کا بارگراں مسیح آدمی نے اپنے نازک شانوں پر لیا۔ گو اس نظم کا مخاطب امریکیوں سے ہے، مگر طرز و فکر وہی "روایتی استعماری" ہے جس کا مظاہرہ ایشیا، افریقا، آسٹریلیا کی نوآبادیوں میں کیا گیا۔

Take up the white Man's burden—
Send forth the best ye bread --
Go, bind your sons to exile
To serve your captives' need;
To wait, in heavy harness,
on fluttered and will --
Your new-caught sullen peoples
Half devil and half child¹⁵

"نصف شیطانوں اور نصف بچوں" کو مذہب بنانا ثقافتی منصوبہ تھا۔ اس کے لیے انگریزی کو "مذہب بنانے کی قوت" کے طور متعارف کرایا گیا۔ اہل یورپ نے زبان کی تہذیب سازی کی قوت کا تصور اسی "ورنگلر انٹیشن" سے اخذ کیا تھا، جس کے ذریعے دیکسی انگریزی نے کلائمک لاطینی و یونانی کی جگہ لی تھی۔ اسی لیے میکالے نے اپنی مشہور رپورٹ میں یہ عزم ظاہر کیا تھا کہ انگریزی کا ہندوستان کے لیے وہی کردار ہو گا جو لاطینی و یونانی کا مغربی یورپ کے لیے تھا۔ اس کا ٹھیک مطلب تو یہ تھا کہ جس طرح انگریزی نے

ماضی و یونانی کے قلمی سرمائے سے قوت کشیدگی تھی۔ اسی طرح ہندوستانی دیہی زبانیں انگریزی سے طاقت حاصل کریں گی اور ان کا ہندوستان میں جدیدیت اور جدید کاری کا وسیلہ بنیں گی، مگر یہ "مطلب" بھی "پرہیز" ہی تھا، اصل مقصد انگریزی کا تسلط تھا۔ اس "پرسونا" کو ارٹس کراہی نے، کپٹنگ کی نظم کے جواب میں لکھی گئی "The Real White Man's Burden" میں بتا دیا تھا جو فروری ۱۸۹۹ء میں نیویارک ٹائمز میں شائع ہوئی تھی۔

Take up the White Man's burden,
To you who thus succeed
In civilizing savage hoards
They owe a debt, indeed,
concessions, pensions, salaries,
And privilege and right,
With outstretched hands you raise to bless
Grab every thing in right!¹⁶

انگریزی کو "مہذب بنانے اور جدیدیت پر اپنا کرنے کی قوت" کے طور پر پیش کرنا ڈسکورس تھا۔ ماضی اور ثقافتی آؤرش کے پردے میں طاقت و اجارے کا حصول تھا۔ چنانچہ ۱۸۴۳ء میں برطانوی استعمار نے فیصلہ کیا کہ سرکاری ملازمتوں میں صرف ان ہندوستانیوں کو ترجیح دی جائے گی جو انگریزی جانتے ہوں۔ انگریزی زبان کے علم کو طاقت ملازمتوں سے جڑنے کے ساتھ ہی سلید آؤرش کے اس ثقافتی منصوبے سے نقاب ہٹ گیا جس کا مقصد ہندوستان کو "مہذب اور جدید" بنانا ظاہر کیا گیا تھا۔ چنانچہ انگریزی نظم تعلیم کے ذریعے زیادہ تر وہ کلرک اور ماتحت ملازم ہی پیدا ہوئے جو ہندوستانی مقاصد سے نا آشنا محض تھے۔ جدیدیت یہ بات عیاں ہوتی چلی گئی کہ انگریزی کو طاقت اور حکم کی زبان کے طور پر نا لڈ کیا گیا تھا انگریزی "سانی استعمار" کا ذریعہ، مظہر اور استعارہ بنی۔

لسانی استعمار کا سادہ مطلب کسی زبان کا ایسا غلبہ ہے جو دیگر زبانوں کی پسپائی اور انحصار کی شرط پر ہو۔ لسانی استعماریت میں ایک زبان سے وہ قوت وابستہ کر دی جاتی ہے جو دوسری زبانوں کو طاقت اور انہیں سابی عرصے میں حاصل مقام سے محروم کرتی چلی جاتی ہے۔ زبان کی قوت پر فول رائیٹ فلپس کے، ماضی اور ثقافتی ہے۔ ماضی، مادی خصوصیات (جیسے اوارے، معاشی مفادات) اور ثقافتی، غیر مادی یا آئیڈیالوجیکل خصوصیات رکھتی ہے۔ لہذا انگریزی کی استعماریت کو قائم کرنے کے لیے اسے ریاستی و تعلیمی

اسور کی زبان بنایا گیا، سرکاری عہدوں کے لیے لازم کیا گیا اور معاشی مفادات کے حصول کا ہم درجہ بنایا گیا، اور اس سے عزت، وقار، برتری، اعلیٰ کلاس کو جوڑ دیا گیا۔

یہ واضح کرنے کی اشد ضرورت ہے کہ ماضی کی ہر زبان میں یہ صلاحیت لفظی طور پر موجود ہوتی ہے کہ وہ ماضی قوت حاصل کر سکے۔ ثقافتی قوت تو زبان میں پہلے سے موجود ہوتی ہے اور اس کا اظہار اپنے متعلقہ سماجی گروہ کو منفرد شناخت دینے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اسی طرح ہر زبان، سرکار و بار کی زبان اور عزت، وقار کی علامت بننے کی اہلیت، خود اپنی تفکیک کے عمل ہی میں حاصل کر لیتی ہے۔ سانی استعماریت قائم کرتے ہوئے زبانوں کی اس صلاحیت کا نہ صرف شعور موجود ہوتا ہے، بلکہ اس شعور سے ایک قسم کا خوف بھی وابستہ ہوتا ہے۔ اس خوف کی کم دہش وہی کیفیت ہوتی ہے جس کا تحریر کسی بھی آمر کو لوگوں کی تمکد بندت کے سلسلے میں عام طور پر ہوتا ہے۔ چنانچہ لسانی استعماریت میں یہ کوشش مسلسل کی جاتی ہے کہ دوسری زبانیں معاشی اور "آئیڈیالوجیکل" قوت حاصل نہ کر سکیں۔ وہ تمام راستے مسدود کر کے کوششیں ہر سطح پر کی جاتی ہیں جو دوسری زبانوں کی ترقی و فراخ کے ہوتے ہیں۔ اس طور لسانی استعماریت زبانوں کے مابین غیر مساویہ رشتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔

لسانی استعمار کے سلسلے میں پہلی کوشش، استعماری زبان اور دوسری زبانوں میں عدم مساوات کو بھارت اور پور کرنا ہوتا ہے۔ لارڈ میکالے کا یہ ارشاد کہ "یورپ کی کسی اچھی لائبریری کی الماری میں ایک تختے پر رکھی ہوئی کتابیں، ہندوستان اور عرب کے مجموعی سرمایہ فنی پر بھاری ہیں۔" یا یہ دوا کہ "مجھے کوئی بھی ایسا مستشرق نہیں ملا جس نے یہ دعوا کرنے کی جسارت کی ہو کہ عربی اور سنسکرت کے شعری سرمائے کا تعلیم پر چین اقوام کی تخلیقیت شعری سے مقابلہ کیا جا سکتا ہے۔"^{۱۷} اصلاً انگریزی اور ہندوستانی کلاسیکی زبانوں میں عدم مساوات کو خالصتاً آئیڈیالوجیکل بنیادوں پر ابھارنے کے سلسلے میں تھا۔ میکالے کے خیالات ایک حد تک، ان مستشرقین کی مخالفت میں ظاہر ہوئے تھے جو ہندوستانیوں کو ان کی کلاسیکی زبانوں کی تعلیم دینے کے حق میں تھے کہ اس حکمت عملی سے ہندوستانیوں کے دل جیتے جاسکتے تھے۔ اور میکالے ہندوستانیوں کے دل جیتنے کے بجائے ان کے ذہن بدلنے کے حق میں تھا۔ ایسا ہندوستانی طبقہ جو دہلی میں لانا چاہتا تھا جو کہنے میں ہندوستانی مگر ذوق و ذہن کے اعتبار سے انگریز ہو۔ دیکھا جائے تو میکالے زبان کی ماضی اور ثقافتی طاقت کا علم اور اس طاقت کو بروئے کار لانے کی حکمت عملی کا شعور، مستشرقین کے مقابلے میں زیادہ رکھتا تھا۔ ہندوستانیوں کے دل جیتنا اور دماغ بدلنا، دونوں کے سیاسی مقاصد تھے، مگر مستشرقین کی حکمت عملی میں مقامی ثقافت کے لیے کسی نہ کسی درجے میں ہندوئی موجودگی اور میکالے سمیت دوسرے انگریزی ہندوؤں کی تدبیر میں

جاریت تھی۔ مستشرقین ہندوستان کو ہندوستانی مذہبی و ثقافتی طریقوں کے تحت تابع رکھنے کے حامی تھے۔ اسی لیے دارن پستلو نے مسلمانوں کے لیے کلکتہ مدرسہ اور لارڈ مینٹو نے ہندوؤں کے لیے بنارس کاٹھ کاٹھ قائم کیا۔ دوسرے فنکاروں میں انھوں نے زبان کی عقلی ثقافتی قوت کا ادراک کیا تھا اور اس قوت کو ملیا میٹ کرنے کے بجائے اسے سیاسی و استعماری مقاصد کے لیے ابھارا تھا، جب کہ انگریزی پسندوں کے نزدیک انگریزی زبان کی ساختی قوت کو ابھارنا اہم تھا اور ان کا موقف تھا کہ ہندوستانی ثقافتی طریقوں کے بجائے انگریزی طریقوں سے ہندوستانیوں کو تابع رکھنے کا عمل زیادہ مفید تھا۔ چنانچہ میکالے سے پہلے چارلس مرٹیویلیس نے یہ موقف پیش کیا تھا کہ ”انگریزی ادب بلاشبہ مقامی سوچ پر استعماری گرفت کے نہایت مؤثر ذرائع میں سے ایک ہے۔“

انگریزی کے استعماری غلبے سے ہندوستان کی کلاسیکی اور دیسی زبانوں میں عدم مساوات پوری طرح قائم ہو گئی۔ ایک نیا طبقہ بھی وجود میں آ گیا جو ذوق و ذہن کے لحاظ سے انگریز تھا۔ حقیقت میں یہ طبقہ انگریزی کا ”پروا“ تھا، خالصتاً انگریزی استعماری مقاصد کے لیے انگریز ہونے کی اداکاری کرتا تھا اور اس مشقت کے صلے میں انگریزی حکومت کے سیاسی، معاشی حاصلات میں اس اداکار پر شریک تھا، جو انگریز آقاؤں کے دل میں تمام ہندوستانیوں کے لیے تھی، مگر سوال یہ ہے کہ کیا انگریزی استعماریت نے زبان کی جس ساختی و ثقافتی قوت کا ادراک کیا تھا، اس کی مدد سے وہ ”مقامی سوچ“ پر ناقابل شکست استعماری گرفت رکھنے میں کامیاب ہوئی؟

اس ضمن میں پہلی بات یہ ہے کہ لسانی استعماریت، مقامی زبانوں سے، ادبی اور آئینہ یالوجیکل سطح پر جو فاصلہ اختیار کرتی ہے، اس کے نتیجے میں مقامی زبانوں میں احساس محرومی اور احساس شکست پیدا ہوتا اور ہر بڑھتا چلا جاتا ہے۔ لسانی استعماریت کی توقعات کے عین برعکس یہ احساس شکست و محرومی مقامی زبانوں سے وابستگی اور اس کے ذریعے اپنی ثقافتی شناخت استوار کرنے کے جذبے کو بڑھا دیتا ہے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ لسانی استعماریت سے پہلے مقامی لوگوں میں زبان کے حوالے سے اپنی ثقافتی اور قومی شناخت پر اصرار موجود نہیں ہوتا۔ یہی لسانی ثقافتی قومی شناخت کو محرومی و پستی کا دل غراش احساس لیے ہوتی ہے، لسانی استعماریت کو اس بساط پر فیصد کن کر دیا کرتے سے باز رکھتی ہے جو مقامی سوچ کو مفلوج و معطل کرنے کی غرض سے بچائی جاتی ہے۔ کثیر لسانی معاشروں میں جب ”لسانی قومی شناخت“ پر اصرار بڑھ جاتا ہے تو علاقہ کی پسندی اور آزادی کی تحریکیں بھی پیدا ہوتی ہیں اور ان کا ہدف خود لسانی استعماریت اور اس کے

مظاہر بھی بنتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے کہ لسانی استعماریت زبان کی ثقافتی قوت کو بھی ابھارتی ہے اور اس کا ادبیہ ”یورپی سائنسوی اور یورپی ادبیات“ کی تدوین ہوتا ہے۔ ہر چند اس سے یہ باور کرنا محسوس ہوتا ہے کہ حقیقی علم اور بڑا ادب صرف انگریزی یا فرانسیسی میں ہے اور ان کے مقابلے میں تمام ایشیائی و افریقی زبانیں پس ماندہ و در ماندہ ہیں۔

اس زبان (انگریزی) سے نظر سے لسانی اور حیاتی لسانی کی متوازن اور کلکتہ زبانی کی ہے۔ اس زبان میں ہر نوجوان علم کے بارے میں ایسی عقل اور صحیح معلومات فراہم کی گئی ہیں جن کی مدد سے صحت عاقل کا تحفظ ہو سکتا ہے۔ اور فراست و فہمی کو تقویت دینا ملتی ہے۔ انگریزی زبان سے جسے بھی واقفیت ہے، اسے اس وسیع فکری آگاہی تک ہر وقت رسائی حاصل ہے جسے وہ ذہن کی دانش ور ترین قوسوں سے باہر مل کر لگتی کیا ہے؟

زبان کا یہ حد درجہ پر شکوکہ، تقاضا آئینہ اور بڑی حد تک رنگیت پسند تصور لسانی استعماریت کی بنیاد میں پھر کا کام دیتا ہے اور نوآبادیاتی باشندے استعماری زبان کے اس تصور سے کبھی آگاہ نہیں ہو سکتے اور بعض اوقات تو وہ استعماری زبان اور حقیقی علم اور بڑے لاد کو ایک سمجھنے کے منطقی معاملے کا شکار بھی ہو جاتے ہیں۔ اس بات کو مصدقہ دل سے ”یورپی ذہنی دیانت داری سے ماننے لگتے ہیں کہ اگر حقیقی علم حاصل کرنا اور ترقی کرنا ہے تو صرف انگریزی پڑھنا ہوگی، اپنی زبانوں کو دور یا بد کرنا ہوگا۔ ایک اور ذلوتیہ سے یہ مغالطہ انگریزی کی برتری کے ساتھ ہی اپنی زبان کی لازمی کمزوری کے اس تصور کو پیدا کرتا ہے، جس کے اسٹیج ثقافتی مضمرات ہوتے ہیں۔ سرسید کی اس رائے میں یہی مغالطہ پوری شدت سے موجود ہے۔

اگر ہم اپنی ترقی چاہتے ہیں تو ہر امر میں ہے کہ ہم اپنی اپنی زبان تک کو قبول یا نہیں، تمام شرقی علوم کو اپنا لیا کر دیں، ہماری زبان ہرپ کی عقل و زبانوں میں سے انکس یا طرح ہو جائے، ہرپ ہی کے ترقی یافتہ علوم دن رات ہمارے دست مال ہوں، اور اسے دماغ پر بھی خیالات سے (بجز لاد) کے (بجز لاد) ہوں، ہم اپنی قوم، اپنی ملت کی قدر خود آپ کرنی چاہئیں، ہم کو رخصت انگریزی کے بیٹے فرغ ہو جائیں اور اس کو اپنی من و امر نہ سمجھیں؟“

لسانی استعماریت جب زبان کی ثقافتی قوت کو ابھارتی اور ریاستی و فکری اداروں کے ذریعے اس کے عام بے کا اجرام کرتی ہے تو گو یا خود دشمنی کا انتظام بھی کرتی ہے۔ اس کے پیش نظر یہ حقیقت پس ہوتی ہے کہ وہ اس حقیقت پر قابو پانے سے قاصر ہوتی ہے کہ زبان کی ثقافتی طاقت پر ناقابل شکست ابھارہا حال ہے۔ علوم و ادبیات کے جس ذخیرے میں زبان کی ثقافتی طاقت مضمر ہوتی ہے، وہ ایک ایسے متن کی طرح ہوتا ہے جس کے اطراف کھلے (open-ended) ہوتے ہیں۔ یہ متن اپنے بنانے والے یا اس پر اجارے کا دھوا اور

کوشش کرنے والوں کے منشا کے برعکس، اپنے پڑھنے والوں سے معاملہ کرنے میں آزاد ہوتا ہے اور محدود ایسے نتائج پیدا کرتا ہے، جن کی لسانی استعماریت میں پیش بندی نہیں کی جاسکتی۔

کوئی زبان بچائے خود استعماریت نہیں ہوتی اور نہ اس میں موجود علوم و ادبیات کے رنگ و ریشتے میں استعماری فضا سرایت کیے ہوتا ہے۔ استعماریت زبان کی جوہری خصوصیت نہیں، اس کا مخصوص سیاسی استعمال ہے۔ یہی صورت علوم و ادبیات کی ہے: ان کی سیاسی استعماری تعبیرات کی جاسکتی اور ان تعبیرات کو سیاسی اور انتظامی قوت اور قطعی نصاب اور عمومی بحث مباحثے کے ذریعے "نافذ" کرنے کی کوششیں کی جاسکتی ہیں، مگر زبان اور اس کے علوم و ادبیات، ابجدی حروف نہیں کہ جنہیں قطعی مفہوم کی اہل علامتوں کے طور پر ذہنوں میں رائج کیا جاسکے۔ جس طرح زبان کی چند ابجدی علامتوں سے لاکھوں الفاظ بنائے جاسکتے اور ان الفاظ سے باہمی و حال کے بے انت واقعات اور تجربات اور مستقبل کے بے شمار امکانات و قوتات کا ابلاغ کیا جاسکتا ہے، اسی طرح علوم و ادبیات میں ظاہر ہونے والے خیالات و نظریات بھی کسی ایک سیاق اور واحد تناظر میں مقید نہیں رہ سکتے۔ زبان کا استعماری استعمال اسے اور اس کے علوم و ادبیات کو واحد سیاق کا پابند بنانے کی کوشش ضرور کرتا ہے۔ یہ کوشش دوسری زبانوں سے سماجی فاصلہ قائم کرنے اور انہیں انتظامی، تعلیمی اور تجارتی معاملات میں پس ماندہ رکھنے میں کام یاب ہوتی ہے، مگر استعماری زبان بہر حال ایک نئی زبان ہوتی ہے اور ہر نئی زبان علم کو بڑھاتی، فہم کی قلم زد کو وسیع کرتی، علاحدگی کی سرحدوں کو سکھرتی ہے۔ (نئی زبان سے) ہمارے وزن کے آگے نئی دنیا طلوع ہوتی ہے، غیر متوقع شکوہ کی دنیا جس کے امتیازات بعض اوقات ہمارے امتیازات کی طرح اور بعض اوقات ہمارے لیے بالکل نئے ہوتے ہیں۔" انگریزی کے یہ طور نئی زبان کے ان حاصلات پر برطانوی آبادکاروں کی نظر نہیں تھی۔ ان کی نظر تو اس بات پر تھی کہ وہ لسانی تنوع کے حامل ملک ہندوستان میں واحد زبان نافذ کر کے ایک ایسی لسانی وحدت حاصل کر لیں گے، جس کے ذریعے وہ ہندوستان کی تمام لسانی وحدتوں سے ابلاغی رابطے کو ممکن بنالیں گے اور سیاسی مقادرات حاصل کرتے رہیں گے۔ یہ اسی قسم کی کوشش تھی جو پورے ہندوستان کو بیسائی ملک میں تبدیل کرنے کے لیے کبھی برادراست اور کبھی بالواسطہ کی گئی تھی۔ اسی طرح برطانوی استعمار کے پیش نظر یہ مقصد بھی تھا کہ انگریزی کو "برطانویہ عقلی" کی علامت بنا کر وہ ہندوستانوں کے دلوں میں عظمت و برتری کا وہ نقش بٹھانے میں کام یاب ہوں گے جو مغل مسلمانوں کی تہذیبی عظمت کو سنا ڈالے گا۔ ۱۸۳۵ء میں جب عدالتوں میں فارسی کو انگریزی سے بے دخل کیا گیا اور انگریزی کو ذریعہ تعلیم بنایا گیا تو اسی مقصد کے حصول کی طرف غور قدم اٹھایا گیا۔ ہر چند مسلم

اشرافیہ اور کچھ مذہبی حلقوں نے اس کے خلاف رد عمل ظاہر کیا اور اس رد عمل میں زیادہ تر ان اندیشوں کو بنیاد بنایا گیا جو انگریزی کے ذریعے عیسائی مذہب کی تبلیغ و نفوذ کے سلسلے میں عام ہوا ہے تھے، مگر نہ انگریزی کو کوئی زبان کے طور پر بھی پڑھا گیا۔ شاید یہی وجہ ہے کہ میکالے کے "کالے انگریزوں" کو چھوڑ کر آگے چل کر جن لوگوں نے برصغیر میں جدیدیت اور آزادی فکری تحریکیں چلائیں اور ان تحریکوں نے خود برطانوی حکومت اور مغربی تہذیب پر تنقید کو شعار بنایا، وہ انگریزی کے حامی یا انگریزی نظام تعلیم کے فیض یافتہ تھے۔ ان میں سر سید، راجہ رام موہن رائے اور دلی کالج کے مورخ ذکا، اللہ، شاعر الطاف حسین حالی اور ناول نگار مذہب احمد اور جتاج، گاندھی، نہرو، محمد علی (جوہر) شامل^{۲۵} ہیں۔ تاہم یہ بات پیش نظر رہے کہ نوآبادیاتی عہد کے ابتدائی مرحلے میں، جب بغاوت کے جذبات کم ہوتے یا غیر واضح ہوتے ہیں، انگریزی کے حامی انگریزی کی استعماریت کا کم یا زیادہ اور شعوری یا غیر شعوری طور پر حصہ ہوتے ہیں، مگر نوآبادیاتی عہد کے اگلے مراحل میں، جب بغاوت کے جذبات مکمل آزادی کے تصور میں اٹھنے لگتے ہیں تو انگریزی کی استعماریت بھی معرض خطر میں پڑنے لگتی ہے۔ لہذا ہم سر سید سے اس طرز عمل کی توقع نہیں کر سکتے جس کے حامل، محمد علی جوہر ہوتے ہیں۔

لسانی استعماریت کے طے شدہ مقاصد اس صورت میں حاصل ہو سکتے تھے، اگر انگریزی پڑھنے والے اپنی زبانوں سے مطلق اور مکمل ذہنی، جذباتی اور ثقافتی علاحدگی حاصل کر لیتے، نیز اپنی ثقافتی و سیاسی صورت حال سے بیگانہ محسوس ہو جاتے۔ چوں کہ یہ دونوں صورتیں ناممکن ہیں، اس لیے "انگریزی علم" کے ذریعے اپنی ثقافتی و سیاسی صورت حال کی تقسیم و تجزیہ کا آغاز ہوا۔ یہ ایک پیچیدہ و تدارک اور کثیر الجہات عمل تھا۔ کہیں "انگریزی علم" کے انجذاب سے اپنی صورت حال کی وہ تقسیم کی گئی، جو اپنی صورت حال کو نسخہ کرنے کے مترادف تھی؛ کہیں انگریزی علم کے جداگانہ سیاق کا لحاظ رکھتے ہوئے اپنی صورت حال کا تجزیہ کیا گیا اور کہیں انگریزی علم کو یک سر غیر متعلق قرار دے کر اس کے خلاف بغاوت کی گئی۔

قصہ مختصر لسانی استعماریت بالآخر ایک کثیر سمتی صورت حال کو جنم دیتی ہے۔ نوآبادیاتی سماج سیاسی آزادی حاصل کرنے کے باوجود اس صورت حال اور اس کے مضمرات سے پوری طرح نجات حاصل نہیں کر سکتے۔ صورت حال اس مفہوم میں کثیر سمتی ہوتی ہے کہ یہ کئی طرح کے لسانی اور ثقافتی رویوں کی حرکت ہوتی ہے۔ یہ رویے اکثر باہم متضاد ہوتے ہیں اور ان کی وجہ سے ایک سے زیادہ ثقافتی شناختوں کے امکانات پیدا ہوتے ہیں۔ مثلاً لسانی استعماریت میں مقتدر طبقے کی زبان کو جو ساختی و ثقافتی برتری دی جاتی ہے، وہ مقامی

لوگوں کی ایک جماعت کو "غیر مقامی" غیر ارضی شناخت قائم کرنے کی تحریک دیتی ہے۔ یہ جماعت مقامی زبان کو محدود نہیں مانده قرار دیتی اور اس سے اپنے اپنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ کوشش ایک آفاقی شناخت پر اصرار سے عبارت ہوتی ہے۔ مقتدر خطبے کی زبان آفاقی تسلیم کر لی جاتی ہے۔ واضح رہے کہ استعمار کا اپنی زبان کو آفاقی قرار دینا اور محکوم افراد کا اسے آفاقی تسلیم کر لینا۔ دو الگ الگ معاملے ہیں۔ استعمار عام طور پر اپنی زبان کو تاریخی و اقتداری مفہوم میں آفاقی ٹھہراتا ہے: اس کی زبان اس کی دنیا بھر میں پھیلی ہوئی نوآبادیوں میں رائج ہونے کی تاریخ رکھتی اور نوآبادیوں کی زبانوں پر اقتداری برتری کی حامل ہوتی ہے، مگر جب مقامی افراد انگریزی، فرانسیسی یا ہسپانوی کو آفاقی زبان تسلیم کرتے ہیں تو یہ ایک خالص تنقیدی فیصلہ نہیں ہوتا۔ یہ اس لسانی حکمت عملی کا لازمی پہلو ہے جو ایک زبان کو دوسری زبانوں کی قیمت پر اقتداری حیثیت دینے سے عبارت ہوتی ہے۔ بہر کیف مذکورہ جماعت جس ثقافتی شناخت کا دعو کرتی ہے، وہ اسلاف ایک عقلی نقطہ نظر ہے: وہ تجربے اور واردات سے محبی ہے، دلیل، منطق سے عبارت ہے۔ اس میں مصیبت نام کو نہیں ہوتی، ایک سرو قسم کی غیر جانب داری اور گرم جوشی اور حدت سے محروم رواداری ہوتی ہے۔ تاہم اس میں غیر معمولی چمک ہوتی ہے۔ اسے اپنی کسی ایک تعبیر پر اصرار نہیں ہوتا۔ یہ شناخت عقلی طور پر تسلیم کرتی ہے کہ زمین اس کی بنیاد ہے، مگر کسی ایک خطہ زمین سے اس کی جذباتی وابستگی نہیں ہوتی۔

آفاقی ثقافتی شناخت کے حامل مردہ کے بالکل برعکس ارضی ثقافتی شناخت کی حامل ایک جماعت پیدا ہوتی ہے۔ سب سے اہم اور دلچسپ بات یہ ہے کہ لسانی استعماریت سے پہلے یہ جماعت فعال طور پر موجود نہیں ہوتی، بالقوہ ضرور موجود ہوتی ہے۔ دراصل لسانی استعماریت ہی لسانی شناختوں کا تصور عام کرتی اور انھیں ایک دوسرے کے مقابل لاتی ہے۔ ارضی ثقافتی شناخت پر اصرار کا مطلب اپنی زبان اور ثقافت کا احیا ہے۔ اس میں ماضی کا دوبانوی اور غیر تنقیدی تصور ہوتا ہے جو معاصر عہد کی حقیقتوں سے لاتعلقی ہوتا ہے۔ یہی اس شناخت کی خصوصیت اور یہی اس کا بددعا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ "لغظ برہان" (بہار لکھنؤ) (Bernard S. Cohn) کے ہیں۔

* "the world was knowable through the senses which could record the experience of a natural world. This world was generally believed to be divinely created, knowable in an

empirical fashion, and constructive of the sciences through which would be revealed the laws of nature that governed the world and all that was in it."

۲۔ [Coloniism and its Forms of Knowledge] (نیشنل یونیورسٹی پریس، نیو یارک، ۱۹۹۶ء، [۱۹۲۸ء])، ص ۲۰۔
"Another terrible inconvenience that I suffered want of interpreter. For the Brokers here will not speak but what shall please, yea they would alter the king's letter."

[دینیا میں ۱۷۰۱ء]

۳۔ جان گل کرسٹ، دیوچ، A Dictionary of English and Hindostanee (کلکتہ، ۱۷۹۰ء)، ص ۷۰۔
۴۔ اصل عبارت یہ ہے:

"When one sees the great number of divines below which the human race has, for centuries, lived trembling and prostrate, arise from hieroglyphic writings, one become frightened by the power of symbols"

[تحوالہ: رے منڈ شواب، The Oriental Renaissance، (کولمبیا یونیورسٹی، نیو یارک، ۱۹۸۳ء)، ص ۱۲۰]
۵۔ دیکھیے اسان Sars-Bauer Selected Essays، (مروتیہ، فرانکس سٹک ٹروربرٹ ٹمپلین) (کولی ایٹر برائینڈن، لندن، ۱۹۶۵ء) کا مضمون، نگار سیک کیا ہے؟ ص ۱۳۳۱۔

۶۔ رے منڈ شواب، متذکرہ بالا، ص ۵۳۔

۷۔ میکس ملر، Lectures on the Science of Language (لاگ بیٹن، گرین، لاگ بیٹن، رابرٹس، لندن، ۱۸۹۱ء)، ص ۳۱۲۔

۸۔ گریرن (G. A. Grierson) کے اپنے الفاظ یہ ہیں:

"The languages had to be arranged in some order or other, and this necessitated grouping, and grouping necessitated the adoption of theories as to relationships."

[Linguistic Survey of India، جلد اول (انگوریت پر غور، ۱۹۰۷ء)، ص ۲۲۲]

۹۔ کوکین (Bernard S. Cohn) کا متعلقہ اقتباس یہ ہے۔

"... that the production of these texts and others that followed them began the establishment of discursive formation, defined an epistemological space, created a discourse (Orientalism), and the effect of converting Indian forms of knowledge into European objects"

[برہان لکھنؤ، متذکرہ بالا، ص ۲۱]

۱۰۔ جارج اے گریرن، متذکرہ بالا، ص ۲۔

۱۱۔ گل کرسٹ کا متعلقہ اقتباس درج ذیل ہے

"I cautiously examine, collate, and correct every paragraph, until we are mutually satisfied of having obtained a true translation, the fidelity of which is now subjected to a new ordeal. I reverse it literally into English, in the very order of the Hindoostanee version, and, if like the proof of division by multiplication, it stands this last test, I am satisfied and feel no repugnance to sign it as a faithful image of the original document."

[The Anti-Jargonist، (کلکتہ، ۱۸۰۰ء)، ص ۲۴۷]

۱۲۔ "Europeans of the seventeenth Century lived in a world of signs and correspondences."

whereas Indians lived in a world of substances."

۱۲۔ [برنارڈ ایس کوہن، حذکرہ بالا، ص: ۱۸]
The imperial imagination was assisted by cultural memories of the ways in which the European vernaculars had derived their modernized form through direct translations of Greek and Latin."

[دینا نریگ، Language Politics, Elites, and the Public Sphere، (پرماتھ بلیک، نئی دہلی، ۲۰۰۱ء)]

۱۳۔ [ص: ۲۳]
"Can there be any doubt that the white man must, and will, impose his superior civilization on the coloured races?"

[بحوال: رابرٹ فلپسن، Linguistic Imperialism، (اکسفرڈ یونیورسٹی پریس، نئی دہلی، ۱۹۹۲ء) ص: ۲۵]

۱۵۔ [http://www.boondocksnet.com/ai/\(Jan.11-04\)](http://www.boondocksnet.com/ai/(Jan.11-04))

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ رابرٹ فلپسن، حذکرہ بالا، ص: ۱۱۱۔

۱۸۔ رابرٹ فلپسن (Robert Phillipson) کا متعلقہ اقتباس دیکھیے:

"... the dominance of English is asserted and maintained by the establishment and continuous reconstruction of structural and cultural inequalities between English and other languages Structural refers broadly to material properties (for example, institutions, financial allocation) and cultural to immaterial or ideological properties (for example, attitudes, pedagogic principles)."

[رابرٹ فلپسن، حذکرہ بالا، ص: ۳۷]

۱۹۔ ٹی بی میکالے، "مقالہ میکالے" (ترجمہ: سید شبیر بخاری) مشمولہ، میکالے اور برصغیر کا نظام تعلیم (آئینہ ادب، لاہور، ۱۹۸۶ء) ص: ۳۱۔

۲۰۔ بحوالہ: ڈاکٹر طارق رحمان، پاکستان میں اردو انگریزی تنازع، (مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد، ۱۹۹۶ء) ص: ۲۳۔

۲۱۔ ٹی بی میکالے، حذکرہ بالا، ص: ۳۲۔

۲۲۔ سر سید احمد خاں، مقالات سر سید، جلد ۱۵، (مرتبہ: شیخ اسماعیل پانی پتی) (مجلس ترقی ادب، لاہور، ۱۹۶۳ء) ص: ۷۷۔

۲۳۔ یہ خیالات کے کے عزیز کے ہیں۔ ان کے الفاظ دیکھیے:

"With a new language knowledge increases, the realms of understanding expand, the narrow confines of isolation recede, a new world arises before our vision, a world of unsuspected grandeur whose landmarks are sometimes like our own and sometimes like nothing that we have known."

[The British Imperialism، (سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۰۷ء)، (۱۹۷۶ء)] ص: ۲۳۳]

۲۴۔ عزیز احمد، برصغیر میں اسلامی جدیدیت، (ترجمہ: ڈاکٹر جمیل جالبی) (طبع سوم) (ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور، ۲۰۰۶ء) ص: ۲۵۔

۲۵۔ کے کے عزیز، حذکرہ بالا، ص: ۲۳۔

مابعد نوآبادیات اردو کے تناظر میں

ناصر عباس نیر

مابعد نوآبادیات تنقید کا ایک نیا طرز ہے جو استعمار کار اور استعمار زدہ کے ثقافتی رشتوں کا مطالعہ کرتا ہے۔ یہاں کہہ دوں کہ ثقافتی رشتے نوآبادیاتی / استعماری نظام کے تحت قائم ہوتے ہیں، اور اس نظام میں استعمار کار کو کم و بیش ہر سطح پر اجارہ حاصل ہوتا ہے، اس لیے مذکورہ ثقافتی رشتے دراصل 'طاقت کے رشتے' ہوتے ہیں۔ استعمار کار طاقت کی اکثر صورتوں (سیاسی، علمی، معاشی، تعلیمی، فنی) کو خلق کرنے اور نوآبادیوں میں، سیاسی، آئینی اور تعلیمی اصلاحات کے ذریعے، ان کے نفوذ کو ممکن بنانے کی 'پوزیشن' کا حامل ہوتا ہے، جس کے نتیجے اور ردعمل میں نوآبادیوں میں نئی تہذیبی، علمی، فکری اور ادبی روٹیں پیدا ہوتی ہیں۔ مابعد نوآبادیاتی تنقید، ثقافت / طاقت کے انہی رشتوں کا تجزیہ کرتی ہے جن میں استعمار کار کو بالادستی حاصل ہوتی ہے۔ انگریزی نوآبادیات نے برصغیر میں، اپنے قیام و استحکام کی خاطر متعدد کلاسیک (ڈسکورس) اور بیانیے وضع کیے اور انھیں ابلاغ عامہ اور تعلیمی و ادبی انجمنوں اور کتب کے ذریعے رائج کیا۔ اردو ادب میں قومیت پرستی، مطابقت پذیری، احتجاج، مزاحمت، منقسم شعور، دوہری شخصیت، تہذیبی آویزش و آمیزش کے رویے، انہی کلامیوں اور بیانیوں کا نتیجہ اور ردعمل تھے۔ مابعد نوآبادیات: اردو کے تناظر میں نوآبادیاتی عہد کے اردو ادب کے انہی چند رویوں کا تحقیقی و تجزیاتی مطالعہ کرتی ہے۔ مصنف نے اردو زبان و ادب کے بنیادی مآخذ کو بنیاد بناتے ہوئے، اس تہذیبی نظام تک رسائی کی کوشش کی ہے جو نوآبادیاتی عہد کے اردو ادب کے متباہن و یکساں مظاہر کی توجیہ کرتا ہے۔ اردو ادب کے مابعد نوآبادیاتی مطالعے سے متعلق اردو میں یہ پہلی کتاب ہے۔

مصنف کے بارے میں: ڈاکٹر ناصر عباس نیر عہد حاضر کے معتبر اور ذہین نقاد ہیں۔ وہ تنقید میں بین الاقوامی طریق کار استعمال کرنے کی بنا پر اپنے معاصرین میں ممتاز ہیں۔ ان کا ایم فل کا مقالہ "اردو تنقید میں جدیدیت اور مابعد جدیدیت" پر، جب کہ ڈاکٹریٹ کا مقالہ "اردو تنقید پر مغربی تنقید کے اثرات" پر تھا۔ وہ پوسٹ ڈاکٹرل فیلوشپ کے سلسلے میں ہائیڈل برگ یونیورسٹی، جرمنی میں چھ ماہ مقیم رہے جہاں انھوں نے "نوآبادیاتی عہد کے اردو نصابیات کا مابعد نوآبادیاتی مطالعہ" کے عنوان سے اپنی تحقیق مکمل کی۔ ان کی اہم تنقیدی کتب میں جدید اور مابعد جدید تنقید، مجید امجد: شخصیت اور فن، لسانیات اور تنقید، متن، سیاق اور تناظر جب کہ مرتبہ کتب میں بساختیات: ایک تعارف اور مابعد جدیدیت: نظری مباحث شامل ہیں۔ وہ بین الاقوامی و قومی و بین الاقوامی کانفرنسوں میں مقالات پیش کر چکے ہیں۔ وہ پنجاب یونیورسٹی اور نیشنل کالج کے شعبہ اردو سے وابستہ ہیں۔

OXFORD
UNIVERSITY PRESS

www.oup.com
www.oup.com/pk

ISBN 978-0-19-906532-6



9 780199 065325

RS 575